BS2421
4.S48

PROPERTY OF
PRINCETON
DEC. APR 1884
THEOLOGICAL
SEMINARY

Division BS2421
Section .4.S48
No.

Der

Tag des letzten Passahmahles Jesu Christi.

Ein harmonistischer Versuch

von

F. H. Aug. Serno,
evangelischem Prediger in Bromberg.

PROPERTY OF
PRINCETON
THEOLOGICAL
SEMINARY

Berlin, 1859.
L. Dehmigke's Verlag.
(Fr. Appelius.)

Vorwort.

Das vorliegende Büchlein bietet sich als eine neue Lösung eines alten harmonistischen Problems dar. Es hat den Zweck, einen der schwierigsten Punkte der Leidensgeschichte des Herrn, der von der negativen Kritik häufig zur Erschütterung der Authentie der Evangelien benutzt worden ist und auch den gläubigen Forschern schwer zu beseitigende Bedenken erregt hat, durch gründliche Erörterung aller dahin einschlagenden Gesichtspunkte und durch Hinzunahme eines ganz neuen Momentes, so zu beleuchten, daß daraus ein wahrhaft befriedigendes apologetisch-harmonistisches Resultat gewonnen wird.

Aus dem so eben bezeichneten Zwecke ergiebt sich schon, daß diese Schrift nicht das Produkt eines vom Verfasser schnell gefaßten, sogenannten „glücklichen Gedankens", der in rascher Anwendung auf das Verständniß der heiligen Passionsgeschichte die nachfolgende Monographie erzeugt hätte, sein dürfe. Das ist sie auch nicht; sondern sie ist entstanden aus einer vieljährigen Beschäftigung mit diesem Gegenstande, von dem des Verfassers Gedanken eben nicht los lassen wollten, ehe sich ihm die hier gebotene Lösung ergab. Eben so ist die vorliegende Schrift nicht rasch ihrer

Publikation entgegengeführt worden, sondern, seit Jahren vollendet, hat sie im Verborgenen geruht, bis die oft wiederholte Prüfung ihrer Argumente mir die Ueberzeugung immer wieder erneut hat, daß sie bei allen Denjenigen, welche sich nicht in fundamentaler Differenz gegen die heilige Schrift befinden, dazu mitwirken können ihnen, durch Beseitigung einer nicht unerheblichen Schwierigkeit, das theure Wort Gottes um so verständlicher und lieber zu machen.

So möge denn diese Schrift, wie sie aus dem Glauben an die Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit evangelischer Berichte und aus dem Streben hervorgegangen ist, einen Stein des Anstoßes hinwegzuräumen, solchen Glauben bei allen ihren Lesern fördern und dadurch im Herzen Dem die Bahn ebenen helfen, der die Treue im Geringsten (Luc. 16, 10) von den Seinigen nicht bloß verlangt, sondern sicherlich selbst geübt hat, auf daß, auch in gotteswürdigen Gedanken über sein äußeres Thun, „Alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren" (Joh. 5, 23.) Amen.

Bromberg, in der Woche vor Palmarum, 1859.

Der Verfasser.

Einleitung.

Οὔτε γὰρ ὁ Ἀνίκητος τὸν Πολύκαρπον πεῖσαι ἐδύνατο — οὔτε μὴν ὁ Πολύκαρπος τὸν Ἀνίκητον ἔπεισε. — Eusebius hist. ecc. V, 24.

Das Christenthum, welches das Werk des vollkommen in die Geschichte eingetretenen göttlichen Geistes ist, hat deshalb seinen innigen Zusammenhang mit der Geschichte in seinen Bekennern nie ungestraft verleugnen können. Sowie in seiner Stiftung durch die Person des Menschen- und Gottessohnes die Versöhnung des Realismus und Idealismus, im weitesten Sinne des Wortes, angelegt und gegründet ist, so ist ja auch der sicherste Beweis für den göttlichen Ursprung und Gehalt des Christenthums in der, auch die Gegenwart erfassenden, historischen Continuität des christlichen Bewußtseins und seiner Wirkung auf Geist, Herz und Wandel des einzelnen Gläubigen zu suchen. Wie ohne Berücksichtigung des Historisch-Realen in dem Leben des Erlösers das Bild des Fleischgewordenen Wortes in ein nebelhaft gestaltloses Phantasma gnostischer, sich selbst täuschender, Willkühr des Denkens zerrinnt, so schrumpft hingegen das christliche Bewußtsein ohne Aufnahme des idealen Momentes in sich, nothwendig zu einer dürr-verständigen, ebionitisch-beschränkten Anschauung von des Heilandes Persönlichkeit zusammen. Die erstere Vorstellungsweise suchet Christum, aber findet ihn nicht unbedingt in Jesu; wo hingegen die andere Geistesrichtung nimmer im vollen Sinne Petri die Kirche gründendes Bekenntniß von Jesu: „Wir glauben, daß Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn" (Matth. 16, 16)

zu dem seinigen machen kann. Einer gesunden Entwickelung des christlichen Bewußtseins wird es daher nie gleichgültig sein, wenn die Glaubwürdigkeit des Historischen in der Person und im Leben Jesu einen Angriff von der skeptischen Kritik zu erdulden hat, sondern wird auch dann, wenn der Angriff vermeintlich und vorgeblich nicht dem Centrum der Glaubensfeste, sondern nur einem wenig bedeutenden Außenwerke gelten sollte, sich nicht bedenken, nach Kräften Widerstand zu leisten. In der ganzen Geschichte des Lebens des Erlösers giebt es aber unseres Erachtens keinen Zeitpunkt, in welchem der Angriff der modernen Kritik empfindlicher, verderblicher und folgenschwerer wäre, als die Zeit der letzten Lebenstage Jesu. Hier concentrirt sich nicht nur das historische und religiöse Interesse des Lesers der Evangelien im höchsten Grade, sondern hier würde ein innerer, unauflöslicher Widerspruch der in unsern Evangelien redenden Referenten für den einen, oder den andern eine fast unheilbare Erschütterung seiner Glaubwürdigkeit überhaupt zur nächsten Folge haben. Auch abgesehen von allen den verschiedenen Ansichten über die Autoren der Evangelien, welche die neueste Kritik zu Tage gefördert hat, könnte eine wesentliche Divergenz in den Angaben über die letzten Tage des Erlösers nur durch die gewaltsamsten Annahmen einigermaßen erklärbar gemacht werden. Insbesondere gilt dies von einem Hauptmomente aller historischen Darstellungen, welches die eine der unvermeidlichen Kategorieen menschlichen Vorstellens zur Geltung kommen läßt, ohne welche die Summe alles Geschehenen dem ordnenden Verstande verworren und dunkel bleibt, von dem Chronologischen in der Leidensgeschichte Jesu. Dennoch ist es nicht ungewöhnlich, selbst solche Theologen, die mit inniger Glaubenskraft den in der Zeit erschienenen Gottes- und Menschensohn als Quelle alles nähern Erkennens und göttlicher Kraft in sich aufnehmen, und in solchem Sinne die Schrift durchforschen, auf dem, nach allgemeinen Verständnisse verworrenen, Gebiete der neutestamentlichen Chronologie von völliger Desperation beherrscht zu sehen. Ist nun zwar an der Verworrenheit des in Rede stehenden historischen Gebietes einestheils die, durch wenig präcise Zeitbestimmung die einzelnen Theile der evangelischen Geschichte an-

einanderreihende, naiv-populäre Ausdrucksweise ihrer schlichten Verfasser, anderntheils aber die, wegen ihres astronomisch-mathematischen Elementes dem Theologen oft nicht leicht beherrschbare, Schwierigkeit chronologischer Untersuchungen schuld; so bleibt dennoch in der Leichtigkeit, womit die Hyperkritik unserer Tage jederzeit empfindlich die chronologische Incongruenz und Differenz der einzelnen Berichterstatter zu einem unauflöslichen Widerspruche zwischen ihnen steigert, und diesen als Hebel zur Erschütterung alles Glaubens an Autopsie und Authentie der Evangelisten benutzt, ein fortwährender Stachel zu neuen, im conservativen Sinne geschehenden Auflösungsversuchen der etwanigen Zweifelsknoten. Daß dieses aber mit Erfolg geschehe, dazu scheint uns nach dem Standpunkte, welchen die theologische Wissenschaft in der Gegenwart einnimmt, wo die meisten Gebiete scharf begrenzt und im Allgemeinen vielfach und gründlich bearbeitet sind, weniger das umfassende Gebiet der neutestamentlichen Exegese, wenn sie nicht ins Maaßlose anschwellen und ihre praktische Brauchbarkeit verlieren soll, als der Weg einzelner, ihren Gegenstand mittelst heilsamer Selbstbeschränkung fixirenden, und desto intensiver erfassenden, monographischen Thätigkeit geeignet zu sein. Die Resultate solcher, in dem gelehrten, wie in dem industriellen Gebiete selten unersprießlichen Theilung der Arbeit, wird die betreffende Wissenschaft, in unserem Falle die neutestamentliche Exegese und die Geschichte des Lebens Jesu, wenn sie sich nur als probehaltig bewähren, gewiß jederzeit in sich aufnehmen und weiter verarbeiten. In diesem Sinne ist denn auch die nachfolgende Bearbeitung eines der schwierigsten Probleme in der Chronologie der Leidensgeschichte entstanden. — Wie wenig der Geist des wissenschaftlich-regsamen Theologen von diesem, die genauere chronologische Bestimmung der letzten Tage des öffentlichen Lebens Jesu lösenden, Probleme ablassen könne, das zeigt aufs Deutlichste die außerordentlich große Menge von Schriften, die seit der Mitte des 16. Jahrhunderts, von L. Capellus, Bynaeus und Carpzov an, bis auf die neueste Zeit herab, in fast ununterbrochener Folge diesen Gegenstand theils beiläufig, theils speziell besprochen haben. Könnte dieser Gedanke nun, daß so viele und große Kräfte bisher

thätig gewesen sind, ohne ein allgemein anerkanntes Resultat zu Tage gefördert zu haben, den Muth eines Jeden, der sich ihnen in gleicher Arbeit zugesellen möchte, lähmen und darniederschlagen, so ist dagegen der nach Harmonie treibende, scheinbare Widerspruch in der Sache selbst, das fortwährende Ferment in der theologischen Wissenschaft, das den Einzelnen, auf die Sache eingehenden, sich nicht mit einem indifferenten non liquet begnügen läßt; andererseits aber steht ihm stets die beruhigende, aus der Erfahrung stammende Ueberzeugung zur Seite, daß wenn (wie in dem naturwissenschaftlichen Gebiete, so in dem historischen) das eifrige ernste Suchen nach einem speziell Ersehnten, auch nicht immer mit dem gewünschten Erfolge gekrönt wurde, dasselbe doch fast allemal in ersprießlichen Entdeckungen verwandter Art seinen Nutzen und seinen Lohn gefunden hat. Vor allem aber meinen wir, daß auf dem wissenschaftlichen Gebiete der Theologe seinen festen und unwandelbaren Glauben an das geoffenbarte Wort Gottes nicht besser bethätigen könne, als wenn er nicht abläßt zu gründen und zu stützen, was die Kritik modernster Zeit wankend und unsicher gemacht hat, und wenn er die Fortdauer seines Glaubens in der Fortdauer seiner Bemühungen einen Ausdruck finden läßt, denn der Zweifel ist es ja, der den Nerv aller Anstrengung lähmt, während der Unglaube ihn zerschneidet. Wie er so sich einerseits positiver verhält, als in einer apologetischen Polemik, die nur zu oft in unwissenschaftlichen, und um so mehr unchristlichen Eifer umschlägt, so ist er andererseits zwar frei von allem anmaßlichen Wahne, als könne er mit seinem menschlichen Witze auch nur die Schaale göttlicher Weisheit wahrhaft schirmen, aber dennoch sich bewußt, durch Entfernung der Veranlassungen zu menschlichem Zweifel, auch die Bahn des sichern Glaubens von Steinen des Anstoßes zu reinigen und somit das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, die liebende Rücksicht auf seine Glaubensbrüder in dem Streben nach Wahrheit nicht aus dem Auge zu verlieren.

Der Tag des letzten Passahmahles Jesu Christi.

§. 1.

Disharmonie der evangelischen Berichte.

Ehe wir an die Betrachtung der mannigfaltigen, sich widersprechenden Resultate gehen, zu denen die neutestamentliche Exegese in Betreff des Chronologischen in der Passionsgeschichte Jesu gelangt ist, wollen wir, als sichere Basis aller folgenden Erörterungen, zunächst alle diejenigen Stellen der vier Evangelien übersichtlich zusammenstellen, in denen sich eine Zeitbestimmung für die letzten Tage des Herrn finden läßt. Es gehören hierher die Abschnitte: Matth. 26, 17—28, 1. Marcus 14, 12—16, 9. Lucas 12, 7—24, 1. Joh. 13, 1 bis — 20, 1. Die vorzugsweise in Betracht kommenden Stellen, in denen ausdrückliche und zusammenhängende chronologische Daten enthalten, sind im Einzelnen folgende, nach der Lachmann'schen Textesrecension.

Matthäus.

a) 26, 17. Τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων, προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες· Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;

b) 26, 20. Ὀψίας δὲ γενομένης ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν.

c) 26, 31. ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ.

d) 27, 1. Πρωΐας δὲ γενομένης συμβούλιον ἔλαβον πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ κατὰ τοῦ Ἰησοῦ, ὥστε θανατῶσαι αὐτόν,

e) 27, 45. Ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.

f) 27, 46. Περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων Ἠλὶ κ. τ. λ.

g) 27, 57. Ὀψίας δὲ γενομένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας κ. π. λ. — οὗτος ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

h) 27, 62. Τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευήν, συνήχθησαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι Πιλάτον, mit der Bitte um eine Grabeswache.

i) 28, 1. Ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθεν Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ κ. τ. λ. θεωρῆσαι τὸν τάφον.

Marcus.

a) 14, 12. Καὶ τῇ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· Ποῦ θέλεις ἐπελθόντες ἑτοιμάσωμεν ἵνα φάγῃς.

b) 14, 17. Καὶ ὀψίας γενομένης ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα 18. καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν εἶπεν κ. τ. λ.

c) 14, 30. ταύτῃ τῇ νυκτὶ.

d) 15, 1. Καὶ εὐθέως πρωὶ συμβούλιον ποιήσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ γραμματέων κ. τ. λ. τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παράδωκαν Πιλάτῳ.

k) 15, 26. ἦν δὲ ὥρα τρίτη, καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν.

e) 15, 33. καὶ γενομένης ὥρας ἕκτης σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.

f) 15, 34. καὶ τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῇ μεγάλῃ λέγων· Ἐλωΐ κ. τ. λ.

g) 15, 42. καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι πρὸς σάββατον. ἐλθὼν Ἰωσὴφ κ. τ. λ. ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ

l) 16, 1. καὶ διαγενομένου τοῦ σαββάτου Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα κ. τ. λ.

i) 16, 2. καὶ λίαν πρωὶ μιᾷ σαββάτων ἔρχονται ἐπὶ τὸ μνημεῖον ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου.

Lucas.

a) 22, 7. Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. καὶ ἀπέστειλεν κ. τ. λ.

b) 22, 14. καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσε καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ

d) 22, 66. καὶ ὡς ἐγένετο ἡμέρα, συνήχθη τὸ πρεσβυτέριον τοῦ λαοῦ κ. τ. λ.

e) 23, 44. καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη, καὶ σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν ἕως ὥρας ἐνάτης.

m) 23, 54. καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν — ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον οἱ γυναῖκες — καὶ ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα.

n) 23, 56. τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν.

i) 24, 1. Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως ἦλθον ἐπὶ τὸ μνῆμα (αἱ γυναῖκες) φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα.

Johannes.

o) 13, 1. Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα — δεῖπνον ἐγένετο.

p) 18, 28. Ἦν δὲ πρωΐ, καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα.

q) 19, 14. Ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, ὥρα ἦν ὡς ἕκτη. καὶ λέγει (Πιλάτος) τοῖς Ἰουδαίοις κ. τ. λ.

g) 19, 31. Οἱ οὖν Ἰουδαῖοι, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν (ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου) ἠρώτησαν τὸν Πιλάτον (οἱ Ἰουδαῖοι) ἵνα κατεαγῶσιν αὐτῶν τὰ σκέλη καὶ ἀρθῶσιν.

i) 20, 1. Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ἠρμένον ἐκ τοῦ μνημείου.

Ein Blick auf dieſe vierfache Relation derſelben Ereigniſſe zeigt uns die größte Uebereinſtimmung zwiſchen den drei Synoptikern, doch ſo, daß Matthäus und Marcus unter ſich genauer congruiren, als mit dem dritten Evangelium, Johannes aber nur

zwei sichere chronologische Berührungspunkte mit dem erstern darbietet. Von den mit Buchstaben bezeichneten Parallelstellen findet sich bei allen vier Evangelisten nur i, bei Matth., Marc., Luc. a. b. d. e., bei Matth., Marc., Joh. g., bei Matth. und Marc. hingegen a. b. c. d. e. f. g. i., dem Matthäus eigenthümlich ist h., dem Marcus dagegen k. und l., dem Lucas m. n., Johannes o. p. q.

Um nun eine deutliche Anschauung von der chronologischen Stellung des Tages, an welchem Jesus sein Passahmahl mit den Jüngern hielt, zur Passionszeit überhaupt, zu gewinnen, gehen wir füglich von derjenigen chronologischen Bestimmung aus, welche allen vier Relationen gemeinsam ist (i). Dies ist die Bezeichnung des Morgens, an welchem das Auferstandensein des Herrn zuerst von den zu seinem Grabe gekommenen Frauen und Jüngern erfahren wurde. Matthäus, Marcus, Lucas und Johannes bedienen sich zur Bezeichnung dieses Moments der Ausdrücke 1) τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, 2) καὶ λίαν πρωΐ μιᾷ σαββάτων, 3) τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθεως, 4) τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων πρωΐ σκοτίας ἔτι οὔσης κ. τ. λ.

Die hebräisirende Bezeichnung des ersten Tages der Woche durch μία σαββάτων ist hinlänglich bekannt, findet sich auch noch Actor. 20, 7.; 1. Cor. 16, 2, so daß wir also an die Morgenfrühe des Sonntags*) als den festen Ausgangspunkt aller Bestimmungen anknüpfen können, indem die Auferstehungszeit des Herrn von den Evangelisten nur im Unwesentlichen variirend bezeichnet wird. Da nun von allen vier Referenten der Todestag Christi παρασκευὴ, d. h. Freitag (Rüsttag zum Sabbat) genannt wird Matth. 27, 62. Marc. 15, 42. Luc. 23, 54. Joh. 19, 14.; von allen auch ein gleiches Intervall von seinem Tode bis zu seiner Auferstehung vorausgesetzt wird**), so ergiebt sich in den Wochentagen durchaus keine Differenz, wie dies von allen

*) Anmerkung. Der Deutlichkeit halber haben wir uns erlaubt, die deutsche Bezeichnung der Wochentage anzuwenden, da die Ausdrücke παρασκευὴ, σάββατον leicht einen schwankenden Sinn geben könnten, weil beide in zwiefacher Bedeutung vorkommen.

**) Conf. Lucas 24, 21.

neuesten Bearbeitern dieses Punktes anerkannt wird. Der Heiland hielt sein letztes Mahl mit den Jüngern Donnerstag Abend (auf der Grenze zweier jüdischer Tage, wie wir die alttestamentliche Zeitbestimmung für den Genuß des Passahlammes (Exod. 12, 6 Num. 9, 3 בֵּין הָעַרְבָּיִם sicherlich verstehen müssen), wird in der Nacht zum Freitage in Gethsemane gefangen, zu den Hohenpriestern geführt, Freitag Morgen von Pilatus und Herodes verhört, ungefähr um 9 Uhr Vormittags gekreuzigt, vor Sonnenuntergang begraben, ruht den Sonnabend über im Grabe, und ist am frühen Morgen des Sonntags auferstanden. Die Divergenz in den Anschauungen, welche beiden Relationen (die synoptische für eine gerechnet) zum Grunde liegt, stellt sich erst dann heraus, wenn wir auf die Monatstage reflectiren, die dem einzelnen in Rede stehenden Wochentagen entsprechen sollen. Die Ausdrücke (a) bei Matth., Marc., Luc. über den Tag, an welchem der Herr das Passahmahl genossen habe, gehen zu bestimmt auf den durch das Gesetz und die Sitte dazu bestimmten vierzehnten Tag des Monats Nisan und zwar auf sein Ende, wo mit dem Sonnenuntergange der vierzehnte und funfzehnte sich berührten. Exod. 12, 6. Num. 9, 3. 28, 4. Deut. 16, 6. Nach den Synoptikern entsprachen also der Donnerstag, dem 14ten, Freitag, dem 15ten, Sonnabend, dem 16ten, Sonntag dem 17ten Nisan; das letzte Mahl Jesu ist am 14ten, Donnerstags, des Abends, gleichzeitig mit allen Israeliten gehalten, Freitag am 15ten ist der Herr gestorben, am ersten Feiertage des Passahfestes, Sonnabend den 16ten am Sabbattage hat er im Grabe geruht, und er ist in der Morgenfrühe, Sonntag den 17ten aus dem Grabe auferstanden.

Dem Evangelium Johannes zufolge ergiebt sich eine andere Bestimmung der Monatstage und des davon abhängenden Passahfesttages. Der Freitag, an welchem der Herr leidet, heißt bei ihm παρασκευὴ τοῦ πάσχα, „Rüsttag zum Passah", kann also unmöglich der Festtag selbst sein, sondern erst der 14te Nisan, was seine Bestätigung durch die Bemerkung 18, 28 καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰρῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν, ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα erhält, welche uns unzweifelhaft zu erkennen giebt, daß für die, Jesum vor Pilatus anklagenden, Juden der Genuß des

Passahlammes noch an demselben Tage bevorsteht. Dem Evangelium Johannis zufolge feiert also der Heiland Donnerstag, den 13ten Nisan, Abends mit seinen Jüngern ein Mahl (das durchaus kein Passahmal sein konnte), leidet und stirbt Freitag, den 14ten am Rüsttage des Passahfestes, ruht Sonnabend den 15ten während des Feiertages im Grabe und ist Sonntag den 16ten auferstanden. Gewiß eine sehr bedeutende Differenz, die durchaus nicht etwa durch einen einfachen Irrthum des Referenten über die Zahl des Monatstages erklärt werden kann, was zu unserer Zeit selbst in historischen Schriften nicht selten vorkommt. Denn entweder müßte der Irrthum, falls man die johanneische Darstellung als richtig annimmt, drei Referenten ganz gleicherweise getroffen haben, oder Johannes, dessen ganze Darstellung der letzten Stunden, die der Herr auf Erden zugebracht hat, eine sorgsame, nur durch große Pietät und durch Autopsie erklärliche Genauigkeit zeigt, hätte sich in höchst auffallender Weise geirrt. Sind es ja doch keine gewöhnlichen Monatstage, von denen einer dem andern oft so ähnlich sieht, daß sie in der Erinnerung leicht verwechselt werden können, sondern es sind der Vorabend und der Feiertag eines der heiligsten jüdischen Feste, es sind die Tage der Angst und des Schreckens für die durch den Verlust ihres Herrn und Meisters tief bewegten Jünger, wo sich gerade äußere Umstände den Sinnen tiefer einprägen, es sind zwei Tage, die dem festlichen Jerusalem eine so wesentlich verschiedene Physiognomie aufdrücken mußten, daß ein Uebersehen derselben unmöglich scheint. Welch' Contrast mußten dem in Jerusalem Befindlichen zwei Tage gewähren, an deren einem Hunderttausende von einheimischen und Hunderttausend von fremden Juden in werkeltägiger Geschäftigkeit herumwogten, um das im Tempel geschehende Schlachten des Passahlammes zu verrichten und die übrigen Vorbereitungen zum strenge gebotenen Mahle zu treffen, und an deren anderem die strengste Sabbatruhe die festlich geschmückte Bevölkerung in ihrer Bewegung und ihrem Treiben gleichsam gelähmt zeigte; sicherlich ein größerer Contrast, als ihn die brittische Weltstadt durch ihre strenge Sonntagsfeier zwischen einem jeden Sonnabend und Sonn-

tage aufweist. (Conf. unten über die bedenkliche Erschütterung der Glaubwürdigkeit der synoptischen Berichte nach Lücke S. 613. 614.)

Ist demnach eine unwillkührliche Differenz in der Zeitangabe der Synoptiker und des Johannes undenkbar, so entsteht das dringende Bedürfniß nach einer Ausgleichung derselben bei allen denen, welchen die Glaubwürdigkeit der Referenten nicht gleichgültig ist.

§. 2.

Harmonistische Versuche.

Es ist bewunderungswürdig, welche Masse von Scharfsinn und Gelehrsamkeit die theologische Literatur uns seit mehr als zwei Jahrhunderten verwendet zeigt, um eine Harmonie in den Zeitbestimmungen der Evangelien, die uns soeben beschäftigen, nachzuweisen; fast ein jedes Lustrum hat seinen Beitrag hierzu von den namhaftesten Exegeten und theologischen Kritikern aufzuweisen. Die Anzahl der betreffenden Schriften ist aber so bedeutend, die vielen in denselben enthaltenen und verfochtenen Meinungen haben bei aller Originalität oft nur eine so ephemere Bedeutung erlangt, oder sie geben frühere Ansichten über die Streitfrage nur in so geringem Maße nüancirt wieder, daß eine durchgehende Charakteristik einer jeden einzelnen eine Beschäftigung, deren Resultate in keinem Verhältnisse zu der darauf zu verwendenden Mühe und Zeit stehen würden, hervorriefe. Da es aber dennoch nothwendig erscheint, um die Stellung, welche unsere, unten mitzutheilende, Ansicht über die chronologische Disharmonie zu den frühern Ansichten einnimmt, beurtheilen zu können, diese selbst näher kennen zu lernen, so wählen wir (nach dem Vorgange von Lücke und Strauß) lieber eine kurze Betrachtung der Hauptansichten, durch deren Annahme das theologische Publikum je zeitweilig die meiste Befriedigung gefunden hat.

Um eine deutliche Uebersicht der verschiedenen Vereinigungsversuche zu gewinnen, scheint es am zweckmäßigsten, dieselben in zwei Hauptklassen, wie solches bereits vom Dr. David Friedr. Strauß geschehen ist, zu ordnen, je nachdem die Versuche von der

Voraussetzung ausgehen, I. daß Johannes eine ganz andere Mahlzeit meine, als die Synoptiker, oder II. daß sämmtliche Evangelisten von einer und derselben Mahlzeit Jesu reden. Die erste Klasse bietet im Ganzen wenig Mannichfaltigkeit der Ansichten dar, und ist in der neuern Zeit nur spärlich vertreten worden, die zweite Klasse dagegen könnte am natürlichsten in zwei Abtheilungen zerfallen, von denen die erste die Meinungen derer darbieten würde, welche das von den Synoptikern, wie von Johannes (Cap. 13) erwähnte Mahl Christi für identisch und zwar für kein eigentliches Passahmahl halten, während die zweite außer der Identität auch noch ein eigentliches Passahmahl darin erblickten.

I. Vereinigungsversuche von der Behauptung aus, daß das johanneische δεῖπνον kein Passahmahl gewesen sei, z. B. Lightfoot α), Heß β), Venturini γ).

Auf diesem Standpunkte stellt man die Sache folgendermaßen dar. Das von Johannes Cap. 13 erwähnte δεῖπνον sei ein gewöhnliches, von Jesu mit seinen Jüngern am Abend des 13ten Nisan gehaltenes Abendessen, vermuthlich in Bethanien, gewesen. Nach demselben habe Jesus die symbolische Handlung des Fußwaschens an seinen Jüngern verrichtet, den Verrath des Einen von ihnen vorausgesagt und die Rede des Trostes und der Ermahnung während der Nacht gesprochen. Am Morgen des 14ten Nisan, wie die Worte (14, 31) ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν deutlich verriethen, sei er mit ihnen aufgebrochen, nicht aber wie es, wenn man von der Identität des Mahles mit dem von den Synoptikern (Matth. 26, Marc. 14, Luc. 22) erwähnten ausgeht, wahrscheinlich ist, um sich nach dem Garten Gethsemane am Oelberge zu begeben, sondern um die Reise von Bethanien nach Jerusalem zu machen. Als biblischer Beweis, daß die Mahlzeit Joh. 13, 1 in Bethanien stattgefunden habe, wird von ihnen Luc. 22, 3 und Joh. 13, 27 combinirt. Hierauf läßt man noch diese johanneische Erzählung durch das, was die Synoptiker über

---

α) Horae hebraicae p. 463 ff. β) Joh. Jac. Heß, Geschichte Jesu Bd. II. S. 273 ff. γ) H. G. Venturini, Natürliche Geschichte des großen Propheten zu Nazareth Bd. III. S. 634 ff.

die Bestellung des Mahles und über die Einsetzung des Abendmahls berichten, ergänzen und bezeichnet die im 15., 16., 17. Cap. von Johannes mitgetheilten Reden Jesu als solche, die am Donnerstag Abends bei dem wirklichen Passahmahle gehalten seien und erst mit dem Anfange des 18. Cap. begiebt sich Jesus mit den Jüngern nach dem Oelberge. Es liegt also zwischen Joh. 14, 31 und 15, 1 ein Intervall von wenigstens 12 Stunden, was auch nicht im Entferntesten vom Referenten durch irgend eine Zeitpartikel angedeutet ist, eine Härte der Interpretation, die allein schon die Annahme verdächtig machen könnte, und gegen den einzigen Vortheil verschwindet, den diese Erklärungsweise dadurch darbietet, daß sie das etwas unerwartet zwischen zwei Reihen von Reden stehende ἐγείρεσθε, ἄγωμεν ἐντεῦθεν motiviren würde. Denn sehr wohl läßt sich diese allgemeine Aufforderung zum Aufbruch mit 18, 1 vereinigen, wenn man annimmt, daß dieselbe nur das Zeichen zum Aufstehen vom Mahle geworden sei, und der Herr durch diese Erinnerung an den Gang, der ihnen noch bevorstehe, bewogen die herrlichen Abschiedsreden und sein hoheprieſterliches Gebet vor den Jüngern gesprochen hat, ehe sie Alle die Stadt verließen. In der That leistet diese Erklärungsweise nicht, was sie zu versprechen scheint, denn um eine wirkliche chronologische Harmonie mit den Synoptikern hervorzubringen, bedarf es immer noch einer neuen Annahme von einer Chagiga-Mahlzeit, um das widerstrebende Joh. 18, 28 zu entkräften. Positiv aber wird dieser Vereinigungsversuch dadurch widerlegt, daß Jesus, indem er dem Petrus seine Verleugnung vorher verkündigt, Joh. 13, 38, den Termin der Erfüllung dieser Weissagung durch das οὐ μὴ ἀλέκτωρ φωνήσῃ, ἕως οὗ ἀρνήσῃ με τρίς, bestimmt, was, in Verbindung mit dem V. 30 erwähnten ἦν δὲ νύξ, nur bis zu dem nächsten Morgengrauen, das in wenigen Stunden bevorstand, und (ohne die ungereimtesten Consequenzen) nie bis zum zweiten Tage reichen würde.

II. Vereinigungsversuche von der Behauptung aus, daß das johanneische δεῖπνον mit dem synoptischen Passahmahle identisch sei.

Hier begegnen wir zuerst dem ältern 1) durch Calvin, Beza, Calov repräsentirte Vereinigungsversuche, der mit dem 2) von Grotius und dann 3) von Iken aufgestellten das Gemeinsame hat, von der Annahme einer Anticipation des Passahmahles auszugehen, d. h. einer Feier desselben nicht an dem durch das Gesetz bestimmten Abend, durch welchen der 14te und 15te Nisan, sondern der 13te und 14te aneinander gränzen. Das Unterscheidende dieser drei Anticipationstheorien besteht aber darin, daß die erstere eine legale, die zweite eine subjective, die dritte eine sectirerische Anticipation supponirt.

1. Die legale Anticipation, wie wir uns die von Calvin, Beza und Calov angewandte Erklärung zu bezeichnen erlauben, geht davon aus, daß die Juden das Passahmahl, welches in dem Todesjahre Jesu eigentlich auf Donnerstag den 14ten Nisan hätte fallen sollen, auf Freitag, den 15ten, verlegt hätten, weil sonst zwei Sabbate, nehmlich der Festtag des 15ten Nisan und der Wochensabbath hintereinander hätten gefeiert werden müssen. So aber sei am Freitage von ihnen nur das Passahmahl genossen worden, am Sonnabend die Feier des Sabbats und des Feiertags zusammen gefallen. Darum könnte von ihnen nach Joh. 18, 28 berichtet werden, daß sie eine Verunreinigung durch Betreten des heidnischen Gerichtslokals in der Absicht vermieden hätten, um das Passahmahl noch an demselben Tage zu genießen. Jesus hingegen habe das Passahmahl an dem legalen 14ten Nisan bereits mit seinen Jüngern genossen, wie die Synoptiker einstimmig berichten und Johannes zwar nicht ausdrücklich erwähne, aber durch sein δεῖπνον, unmittelbar vor der Gefangennehmung (13), andeute. Hiernach erschiene der Herr aufs Vollkommenste als der, welcher dem Gesetze Mosis bis auf die letzte Stunde seines Lebens nachgelebt, wohingegen die Juden sich eine willkührliche Abweichung vom mosaischen Ritual erlaubt hätten. Diese Annahme würde allerdings eine Harmonie zwischen Johannes und den Synoptikern in diesem Punkte herbeiführen, denn dem ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, Marc. 14, 12, welches eine Uebereinstimmung Jesu mit der allgemeinen Sitte andeutet, stände immer das ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα bei Luc. 22, 7 entgegen, was wohl als ein Gegensatz zu

einer illegalen Abweichung Anderer gedeutet werden könnte. Doch fällt diese Annahme durch ihre eigene Willkührlichkeit, da sich auch durchaus keine Andeutung weder in der heiligen Schrift, noch in den jüdischen Profanscribenten über eine ähnliche Verschiebung der Festtage auf den nächstfolgenden nachweisen läßt, sondern in bestimmten Fällen nur eine Verlegung auf den 15ten Tag des folgenden Monats erlaubt war, und erwähnt wird, und auch dann ist das Motiv hierzu nie ein Nebeneinanderfallen des Festtages und Sabbats, sondern eine etwaige Verunreinigung derer, die das Passahmahl genießen wollen.

2. Nicht weniger ungenügend zeigt sich die subjective Anticipationsannahme, welche besonders von Hugo Grotius aufgestellt worden ist. Ihr zufolge hätte der Heiland, in der sichern Voraussicht seiner nahen Gefangennehmung und seines Todes am folgenden Tage, das Passahmahl schon am 13ten Nisan begangen, und zwar finde dieses seine Rechtfertigung in der Sitte, wonach die Juden, welche nicht zum Feste sich in Jerusalem einfinden konnten, ein πάσχα μνημονευτικὸν, das heißt ohne geopfertes Lamm blos ein Mahl mit den sonstigen Formen des Passahs gefeiert hätten. Abgesehen von den schon erwähnten Schriftstellen, Luc. 22, 7 und Marc. 14, 12, welches die Zeit von Christi Passahmahl als im Einklange mit den Volkssitten und den Gesetzen dokumentiren, ist dieses sogenannte πάσχα μνημονευτικὸν von gründlichen Forschern als eine Fiction erwiesen, da es nur in der Entfernung von Jerusalem — und nach der Zerstörung des zweiten Tempels, und dann selbst immer an dem gesetzlichen Tage stattgefunden hat und stattfinden darf. Das פֶּסַח קָטֹן שֵׁנִי aber, das zweite sogenannte kleine Passah, welches nach Num. 9, 10 von denjenigen, die am ersten wegen Verunreinigung oder wegen des weiten Weges nach Jerusalem, nicht hätten Theil nehmen können, begangen wurde, fand stets am 14. Tage des folgenden Monats Jjar statt, und giebt also keine Analogie zur Grotius'schen Hypothese ab.

3. Den meisten Schein der Wahrheit unter allen Anticipations-Hypothesen gewährt die sectirerische; sie bringt die meiste Harmonie in die differirenden evangelischen Berichte.

Iken*) in seiner Dissertation hat diese Annahme zuerst aufgestellt und nach ihm ist sie von Michaelis und Anderen modifizirt worden. Sie geht nehmlich, um alle Willkühr in der Anticipation des Passahmahles zu vermeiden, davon aus, daß zur Zeit Christi dieselbe Differenz in der Bestimmung der Festtage zwischen den Sadduzäern und Pharisäern stattgefunden habe, welche die spätere Zeit uns zwischen den Karäern und Rabbaniten zeigt. Die erstern werden als geistige Descendenten der Sadduzäer, die letztern der Pharisäer angesehen. Die Rabbaniten bestimmen den Neumond, von dessen Datum natürlich die Feier des Passahfestes, als der 14te Nisan, abhängig ist, nicht durch unmittelbare Beobachtung des Mondes, sondern durch astronomische Berechnung nach einem bestimmten Kanon (חֶשְׁבּוֹן), während die Karäer die jedesmalige unmittelbare Beobachtung des Mondes als normgebend ansahen. So, meint man nun, sei es auch von den Sadduzäern zur Zeit Christi gehalten worden, und dies habe für sie die Feier um einen Tag früher gegeben. Jesus aber, in der sichern Voraussicht seines Leidens, habe sich ihnen mit seinen Jüngern angeschlossen.

So feierte also der Herr das sadduzäische, die größte Masse des jüdischen Volkes aber, welche ja überhaupt den Pharisäern anhing, das pharisäische Passahmahl. Es ist nicht zu leugnen, daß auf diese Weise alle Disharmonie der beiden Relationen verschwinden müßte, und daß der stärkste Anstoß, den die Stelle Joh. 18, 28 giebt, sich leicht wegräumt. Doch es ist schade, daß die ganze Annahme, welche die Willkühr in der Passahmahlfeier Christi entfernen will, selbst eine willkührliche ist. Weder Josephus, der so etwas nicht verschwiegen hätte, erzählt etwas dem Aehnliches noch auch der Talmud. Aber gesetzt auch, daß sich der Zusammenhang der spätern karäischen Secte mit den frühern Sadduzäern, was durchaus nicht der Fall ist, so gründlich nachweisen ließe, daß wir zu der Gewißheit gelangten, daß die Sadduzäer zu Christi Zeiten einer von der allgemeinen abweichenden Bestimmung der Festtage gehuldigt hätten, selbst dann bleibt es immer

*) Iken, Diss. phil. theol. ed. Schacht Traj. Batav. 1749. 1770. T. II. diss. 9—11.

noch höchst unwahrscheinlich, daß Jesus, statt dem allgemeinen Gebrauche zu folgen, dem einer kleinen, ihm sonst so ferne stehenden Secte nachgekommen wäre (die ausführlichste gelehrte Widerlegung der antiquarischen Basis, worauf diese Iken'sche Hypothese beruht, findet sich in Paulus Commentar 3. S. 544 ff. Handb. 3, 2. S. 487 ff.).

Außer diesen Hypothesen, welche mehr oder weniger zahlreiche Klassen von theologischen Anhängern gefunden haben, sind noch zwei originelle, sehr schwierige Erklärungsversuche des in Rede stehenden Problems aus der neuesten Zeit zu erwähnen, die schon früher eine gründliche Widerlegung gefunden haben, und deshalb nicht von Vielen adoptirt worden sind, die von Rauch und von Schneckenburger.

Der erstgenannte Gelehrte geht von der Behauptung aus, die ganze Disharmonie der evangelischen Berichte, der Synoptiker und des Johannes, beruhe auf einem archäologischen Mißverständnisse. Man halte nämlich gegenwärtig allgemein für den durch das mosaische Gesetz zur Feier des Passahmahles angesetzten Termin die Grenze des 14ten und 15ten Nisan, während doch die wahre Zeitbestimmung dafür die Grenze des 13ten und 14ten Nisan gewesen sei. Die Beweise für diese Ansicht stützen sich theils auf alttestamentliche Bestimmungen, theils auf Stellen aus Josephus, und zwar auf Levit. 23, 5, Num. 9, 3 und Deuter. 16, hier auf Archäolog. 2, 5. 2, 14. 6. 3, 10. 5. de bello Iudaico 6, 9. 3. Aus jenen folgert Rauch, daß, da nach jüdischer Zählungsweise der Tag mit Sonnenuntergang beginne, die Bestimmung בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר־יוֹם und בֵּין־הָעַרְבַּיִם, am vierzehnten Tage zwischen den Abenden, unmöglich der Anfang des 15ten Nisan bezeichnen können, weil sonst das Fest auf einen bestimmten Tag, den 14ten Nisan, gelegt sei, von dem es doch nur die letzten Augenblicke erfüllt, während es mit seiner ganzen Feier dem folgenden Tage angehört. Folge man dagegen seiner Annahme, so sei der Ausdruck am vierzehnten Nisan gerechtfertigt. Zur Bestärkung diene Deut. 16, 6, wo der Sonnenuntergang gemeint sei, mit welchem der 14te beginne. Unter den Stellen aus Josephus aber sei Arch. 2, 5 und 2, 14, 6 die schlagendste, wo

ἐνστάσης δὲ τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης nur das Eintreten des 14ten Nisan, also wiederum die Grenze des 13ten und 14ten ausdrücken könne. Widerlegt sind diese archäologischen Gründe von Gabler und de Wette theils durch die genaue darin übereinstimmende Tradition, daß das Passahlamm am Ende und nicht am Anfange des 14ten Nisan gegessen werden mußte und gegessen wurde, theils aus genauer Erwägung des historischen Ereignisses, das den Grund der Passahfeier bildet, Exod. 12, 29, wo das Essen des Passahmahls die letzte Mahlzeit der Israeliten in Aegypten ist, die nicht 24 Stunden früher, als ihr, in der Nacht des 15ten Nisan erfolgter, Auszug stattgefunden haben kann. Die Stellen des Josephus werden aber durch Arch. 2, 15. 2. widerlegt, wo der Verfasser den Auszug der Israeliten deutlich auf den 15ten Nisan setzt, so wie auch ἐνστάσης τῆς τεσσαρεςκαιδεκάτης nur von dem Eintreten dieses Tages zu verstehen sei. Ueberdies bedarf die Rauch'sche Hypothese zur wirklichen Herstellung einer Harmonie der evangelischen Berichte immer nach der Annahme, daß das φαγεῖν τὸ πάσχα, Joh. 18, 28, nur der Genuß des ungesäuerten Brodes und das ἦλθε ἡ ἡμερα, Luc. 22, 7, das noch nicht Gekommensein des 14ten Nisan bezeichne. Zwei Annahmen, welche allein schon gegen diese Hypothese einnehmen würden, selbst wenn ihr die archäologischen Stützen nicht auf eine so überzeugende Weise entzogen worden wären.

Noch weniger, als der so eben erwähnte Versuch einer harmonischen Erklärung vermag die, von Professor Schneckenburger mit dem rühmlich bekannten geistreichen Scharfsinn dieses Gelehrten aufgestellte Hypothese bei genauer Prüfung zu befriedigen. Ihm zufolge soll der Heiland bereits am Abend des 13ten Nisan das Abendmahl gehalten haben, am Mittwoch gekreuzigt worden sein, und vier Nächte, oder drei volle Tage, Donnerstag, Freitag und Sonnabend im Grabe geruht haben, sein Auferstehungstag sei der Morgen des 19ten Nisan gewesen. Als Begründung dieser Ansicht wird Joh. 19, 14 ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα von dem Rüsttage auf den nächsten Freitag, nehmlich den Rüsttag, an welchem die Erstlingsgarbe dargebracht wurde, verstanden. Joh. 19,31. 42 aber soll diesen Feiertag des Manipelfestes selbst

bezeichnen, der, als ein eigenes Fest der Ernte, mitten in die Festtage der ἄζυμα gefallen sei und als Vorbereitung auf das eigentliche Erntefest, der πεντηκοστή, den Namen παρασκευὴ geführt habe. Auf das Willkührliche nun, was darin liegt, dasselbe Wort παρασκευὴ, ohne alle im Texte selbst befindliche Andeutung des Johannes, in ein und demselben Kapitel, auf so verschiedene Weise zu verstehen und das, 19, 31., hinzugefügte, ἦν als Bevorstehen zu übersetzen, hat Lücke in seinem Kommentar zu Johannes, so wie de Wette, auf den Mangel an Beweiskraft der philonischen Stelle de septenario §. 22 und des Origenes contr. Cels. 8, 22 wegen ihres spielenden Sinnes mit Recht aufmerksam gemacht. Ueberdies müssen wir uns nach der §. 1 befindlichen Darstellung der ganzen Streitfrage mit Olshausen Comment. II. 421 und Sieffert zu Matth. vollkommen einverstanden erklären, daß „auf die Bestimmung des Wochentages die ganze „Untersuchung über die Feier des letzten Passahmahls Jesu gar „keinen Einfluß hat: daß nach allen Evangelisten Christus am „Freitag gekreuzigt ward und es sich nur fragt, ob der Freitag „der 14te oder der 15te Nisan war."

So ständen wir denn am Ende unsrer kurzen Uebersicht der harmonistischen Versuche, welche durchaus kein allgemein befriedigendes Resultat ergeben haben und zum größten Theil als antiquirt anzusehen sein möchten, und wenden uns ausschließlich den in der Gegenwart herrschenden Ansichten über diesen Streitpunkt zu.

§. 3.

Gegenwärtiger Stand der Streitfrage.

Die scharfe und bezeichnende Auffassung, womit Dr. D. Fr. Strauß in seinem Leben Jesu, II. S. 410 den gegenwärtigen Stand der Streitfrage darstellt, ist so vorzüglich, daß wir nicht umhin können, so wenig wir im übrigen mit des Verfassers Gesammtresultate einverstanden sind, dieselbe hier eine Stelle finden zu lassen, da wir in ihr den concisesten Ausdruck der eigenen Meinung finden müssen.

„Außer dem, was sich gegen jeden einzelnen der Versuche, „die Angaben der Evangelisten über die Zeit des letzten Mahls

„Jesu gütlich zu vereinigen, sagen läßt, entscheidet gegen alle zu-
„sammen ein Umstand, welchen erst die neueste Kritik gehörig
„hervorgehoben hat. Es verhält sich nämlich mit diesem Wider-
„streite nicht so, daß unter größtentheils harmonirenden Stellen
„nur etwa Eine Aeußerung von scheinbar entgegengesetztem Sinne
„vorkäme, wobei wir denn sagen könnten, der Verfasser habe sich
„hier eines ungenauen Ausdrucks bedient, der aus den übrigen
„Stellen zu erklären sei; sondern alle Zeitbestimmungen der
„Synoptiker sind von der Art, daß nach ihnen Jesus das wahre
„Passah noch mitgefeiert haben müßte, alle johanneischen dagegen
„so, daß er es nicht mitgefeiert haben kann. Da sich auf diese
„Weise zwei unter sich differirende Gesammtheiten evangelischer
„Stellen gegenüber stehen, die auf zwei verschiedene Grundansich-
„ten der Referenten über die Sache hinweisen, so kann es, wie
„Sieffert sehr wahr bemerkt, nicht mehr als wissenschaftliche Aus-
„legung, sondern nur als unwissenschaftliche Willkühr und Eigen-
„sinn betrachtet werden, wenn man auf Nichtanerkennung
„der Differenz zwischen den synoptischen Evangelien
„und dem vierten besteht will."

Die Nichtanerkennung dieser Differenz in einem solchen Sinne, daß es keiner harmonistischen Bemühung bedürfe, daß Alles an sich plan und übereinstimmend in dem synoptischen und in dem johanneischen Berichte sei, findet sich gegenwärtig vielleicht nur als ein unwissenschaftliches Curiosum unter den Theologen, dagegen wohl eine solche Nichtanerkennung der Differenz, welche in dem Vertrauen wurzelt, dieselbe durch eine neue zu gewinnende Anschauung der betreffenden chronologischen Verhältnisse überwinden zu können, die sich also in der Mitte hält zwischen einem Ignoriren der, in der That durchgreifenden Differenz der Berichte und zwischen der Desperation an der Lösbarkeit des Problems. Freilich finden sich unter den in der theologischen Welt mit Recht hochgeehrten Männern Viele, welche die Lösbarkeit des Problems nicht anders möglich finden, als daß sie einen Irrthum auf der einen Seite der Berichterstatter, und zwar bei den Synoptikern, annehmen. Zu den Gelehrten dieser Ansicht gehören unter Anderen Neander, Lücke, de Wette, Usteri, Theile, Sieffert und der

ihnen folgende Ideler, der Begründer einer wissenschaftlichen Chronologie, sie halten gemeinsam die johanneische Darstellung in chronologischer Beziehung für die allein richtige, wogegen Dr. Strauß*) und Hoffmann**) sich, wie die Frage jetzt stehe, keine Entscheidung darüber zutrauen, auf welcher Seite die Wahrheit sei.

So spricht sich Lücke***) aus in wahrhaft bewunderungswürdiger Mäßigung seines kritischen Urtheils und indem er das oben erwähnte Vertrauen in die Lösbarkeit der Differenz durch eine neu zu gewinnende Anschauung gerade durch seine motivirten Zweifel an der definitiven Geltung der, von ihm gefundenen, Lösung des Problems bekundet. „Welche von den beiden Relationen „die johanneische oder die synoptische den Vorzug verdiene, kann „nach allgemeinen kritischen Grundsätzen über die Evangelien nicht „schwierig sein zu entscheiden. Die Johanneische läßt sich mit „Sicherheit auf unmittelbares Zeugniß zurückführen, nicht die „synoptische; diese erliegt an sich, wie wir gesehen haben, nicht „unbedeutenden archäologischen Bedenklichkeiten, von denen jene, „außerdem in sich auf das vollkommenste zusammenhängend, frei „ist. Es ist von keinem Gewicht, aber der Erwähnung werth, „daß die talmudische Tradition über den Todestag Jesu, mit der „johanneischen Nachricht übereinstimmt. Aber es ist nicht genug, der johanneischen Relation den Vorzug zu geben. So **lange nicht hinreichend erklärt ist, wie die Differenz „der synoptischen Tradition entstanden sei und zwar so früh,** „daß sie schon zur Zeit der Abfassung der drei ersten Evangelien „die allgemein herrschende geworden war, ist das kritische Problem „noch nicht gelöst. Ich trage kein Bedenken, die synoptische „Chronologie aus einem sehr frühen Mißverständnisse ursprünglich wahrer, aber nicht genau genug „bestimmter Tradition zu erklären. Und zwar," fährt er dann „fort, „denke ich mir die Sache so: Jesus in seiner Weisheit „voraussehend, daß ihm nicht mehr vergönnt sein werde, das gesetzliche Passahmahl mit seinen Jüngern zu halten, bereitete am

*) Leben Jesu II. S. 415.
**) Leben Jesu S. 385.
***) Lücke, Comment. zum Johannes 2. Aufl. II. S. 630.

„13ten Nisan Abends das Abschiedsmahl. Das Mahl wird theils „absichtlich, theils zufällig ein feierliches. Unvermeidlich sind kurz „vor und während desselben theils wehmüthige, theils feierlich „ernste Beziehungen auf das nächste bevorstehende Passahmahl. „Die Reden, die darüber fallen, hat die synoptische Tradition zum „Theil aufbewahrt. Aber überhaupt mehr auf die Reden des „Herrn, und ihren wesentlichen religiösen Zusammenhang bedacht, „unterläßt die erste mündliche Tradition das Chronologische „davon genau zu bestimmen. Auch was den Todestag des Erlö- „sers betrifft, begnügt sie sich vielleicht nur, dies festzustellen, daß „Jesus an der παρασκευή des Festes gekreuzigt sei. Nur der „Auferstehungstag wurde genau und sicher bestimmt. Aus Mangel „an chronologischem Interesse bei einer Begebenheit, welche soviel „wichtigere, von dem Chronologischen unabhängige Momente dar- „bot, wurde anfangs das Bestimmtere nicht vermißt und das Un- „bestimmte fortgepflanzt. Allmählig aber treten in der evange- „lischen Tradition auch untergeordnete Interessen hervor: man „wünschte genauere chronologische Bestimmungen. Fehlten nun „genauere apostolische Relationen (?) oder waren grade nicht ver- „breitet genug, verloren sich allmählig die ursprünglichen Zeugen, „welche Auskunft geben konnten, so geschahe es leicht, daß die „Tradition sich aus sich selbst durch Schlüsse, Vermuthungen zu „ergänzen oder genauer zu bestimmen suchte. Aus den auf das „Passah bezüglichen Reden bei dem letzten Mahle schloß man, es „sei dies eben ein Passahmahl nach gesetzlicher Art gewesen; die „παρασκευή ohne nähere Bestimmung hielt man, dem gewöhn- „lichen Sprachgebrauche in Betracht der Wochentage folgend, für „einen Rüsttag zum Sabbath, für einen Freitag, um so mehr, „da allgemein feststand, daß zwischen der Auferstehung und dem „Todestage Jesu ein hochheiliger Sabbath in der Mitte gewesen. „Dies alles ist freilich unerklärlich, wenn die Rela- „tion des Matthäus unmittelbar von dem Apostel „herrührt. Dieser konnte in diesem Stücke so wenig „irren wie Johannes. Bei dieser Ansicht leidet frei- „lich die Autorität der drei ersten Evangelien über- „haupt." —

Wir haben uns erlaubt, die Stelle in ihrem ganzen Zusammenhange zu entnehmen, und unserer Schrift einzuverleiben, weil wir genöthigt sind, noch öfter auf dieselbe ausführliche Rücksicht zu nehmen.

Dieselbe Ansicht über die wirklich bestehende Differenz und dieselbe Entscheidung für den johanneischen Bericht finden wir bei Neander in seinem Leben Jesu, der auch von der Annahme ausgeht, daß der Donnerstag, an welchem Christus sein letztes Mahl mit den Jüngern hielt, nicht der vierzehnte des Monats Nisan, der heilige Abend des Passahfestes war, sondern ein Tag früher, der dreizehnte Nisan, und daß demzufolge der Freitag, an welchem der Herr gelitten, eben jener heilige Abend war.

Ideler gelangte in seinem Handbuch der Chronologie S. 520 ff., der Darstellung Neanders folgend, als Resultat seiner lichtvollen Auseinandersetzung einer wirklichen Differenz zwischen den Synoptikern und dem Evangelisten Johannes, zu der nach seiner Meinung unvermeidlichen Annahme 1) daß „Christus vorhersehend, er „werde in der nächsten Nacht in die Hände seiner Feinde fallen, „das Osterlamm um einen Tag früher gegessen habe, als es die „Ceremonialgesetze der Juden mit sich brachten, und 2) daß sein „Todestag von den drei ersten Evangelisten, die sich vielleicht von „dieser Abnormität nicht überzeugen konnten, auf den 15ten Nisan „gesetzt sei, da er doch eigentlich auf den 14ten traf." Der zweite Theil dieser Annahme ist sehr schwach, und nur auf einem „Vielleicht" beruhend und mit der Autopsie der Jünger und in Folge dessen mit der Authentie der drei ersten Evangelien unvereinbar. Dem ersten Theil der Annahme wiederstreitet die Vergleichung mit den Stellen Matth. 26, 17, Marc. 14, 12, Luc. 22, 7, in denen übereinstimmend das Passahmahl Christi als an dem Tage zubereitet und genossen dargestellt wird, wo man das Passahmahl zu schlachten pflegte und essen mußte, das heißt am 14ten Nisan (ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον, oder πρώτῃ τῶν ἀζυμῶν und ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα).

Doch wollte man auch dies nicht gelten lassen, indem ja der Verfasser grade auf Seiten der drei ersten Evangelisten einen so übereinstimmenden Irrthum annimmt, so bliebe immer noch ein

Umstand zu beachten, auf den meines Wissens zuerst Reland (Antiqq. IV. 3, 9. S. 423) aufmerksam gemacht hat, und welcher der Beachtung sehr werth ist. Hätte Christus gegen die allgemeine Sitte der Juden sein Passahlamm entweder geschlachtet oder gegessen zu der Zeit, wo die übrigen Juden das Passah noch nicht feierten, wer wollte zweifeln, daß dann die Juden ihm grade dies zum Verbrechen angerechnet hätten und unter andern als eine Hauptbeschuldigung hervorgebracht haben würden, er habe in derselben Nacht (seiner Gefangennehmung) gegen das Gesetz Mosis das Passah mit seinen Jüngern gefeiert? Doch nicht einmal die leiseste Andeutung hierauf findet sich in ihrer Anklage vor Pilatus, obgleich sie sich sehr wohl hätte hören lassen, und man von allen Seiten her nach Anschuldigungsgründen gegen Christus suchte.

Die von dem ehrwürdigen Neander aus Matthäus angeführte Stelle (26, 18) scheint uns, selbst bei der Annahme, daß der Sinn derselben durch die Voraussetzung, Christus habe mit den Jüngern eine eigentliche Passahmahlzeit gehalten, etwas verdunkelt sei, nicht so erklärbar: „Weil die Zeit meines Abschieds von der Welt bevorsteht, will ich heute das Passahmahl feiern und dasselbe anticipiren."

Es findet sich außer dem ganz allgemeinen ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστιν durchaus keine Zeitbestimmung in den Worten, wenn wir auch kein σήμερον πρὸς σὲ ποιῶ κ. τ. λ. verlangen, so sollte man doch irgend eine Zeitpartikel erwarten, wohingegen, wie die Worte jetzt lauten, das ganze Gewicht des Sinnes auf πρός σὲ fällt. Denn selbst, wenn eine solche Zeitpartikel im Texte stände, könnte man sich immer noch ein in Betreff der wahren Zeit des gehaltenen Passahmahls verdunkeltes Bewußtsein des Referenten denken, der weit entfernt wäre eine Anticipation andeuten zu wollen. „Wenn man erwäge," spricht dann Neander ganz übereinstimmend mit Lücke als Resultat seiner durch die Untersuchung gewonnene Anschauung, „daß Christus bei seinem „letzten Mahle auf die Bedeutung der Passahmahlzeit und die bei „demselben stattfindenden Gebräuche allerdings anspielte, daß die „ersten Christen, ganz in der Sache lebend, um chronologische „Bestimmungen sich wenig bekümmerten, daß die dem jüdischen

„Gebrauche sich Anschließenden die Feier der Passahmahlzeit nach „jüdischer Weise beibehielten, daß hingegen in den Gemeinden, „welche ungemischt aus Christen heidnischer Abkunft bestanden, „ursprünglich gar keine Jahresfeste gefeiert wurden, so erkläre „es sich wohl, wie leicht und bald die Annahme sich „verbreiten konnte, Christus habe eine eigentliche „Passahmahlzeit mit den Jüngern gehalten." Wir müssen uns ganz einverstanden erklären mit dem psychologischen Theile der hier mitgetheilten Voraussetzung, indem wir fest überzeugt sind, daß wie der Punkt, welcher in Rede steht, an sich überhaupt von sehr untergeordneter Bedeutung für das christliche Bewußtsein ist, indem er nur durch die Folgerungen für die Authentie der evangelischen Berichte zur Handhabe des Zweifels an der Wahrheit derselben dienen kann, was stets ein entwickeltes theologisches Bewußtsein voraussetzt, so den ersten Christen alle Betonung chronologisch-genauer Bestimmung fern gelegen habe. Dagegen scheint uns aber die Folgerung daraus, daß eine irrige Meinung darüber, ob Christus eine eigentliche Passahmahlzeit mit den Jüngern gehalten habe, sich so leicht und so bald verbreiten konnte, um in den drei synoptischen Evangelien ihren Ausdruck zu finden, oder vielmehr den Grundzug dieser ganzen chronologischen Darstellung der Passionsgeschichte zu bilden, keineswegs sicher genug, es sei denn, daß man von vorn herein die Abfassung der, Matthäus, Marcus, Lucas zugeschriebenen, Evangelien weder in erster noch in zweiter Hand als durch den Apostel oder durch den Genossen des Petrus und den Genossen des Paulus geschehen ansieht. Dies wäre aber eine Annahme, der weder das Resultat der neuern theologischen Kritik im Allgemeinen, die sich für einzelne Synoptiker so entschieden erhoben hat, noch, wie wir meinen, die eigene Ueberzeugung des Verfassers beistimmen würde. Man möchte ja denn annehmen, daß die Jünger in dem Momente der ersten Verkündigung des Evangeliums, bei den Berichten über die letzten Tage des Herrn auf Erden, und über das von ihnen selbst Miterlebte sich in Betreff der letzten Mahlzeit Christi nie die Ausdrücke: πάσχα θύειν, ποιεῖν, φαγεῖν τὸ πάσχα, sondern immer

nur δεῖπνον, παρασκευή, ἡμέρα τῶν ἀζύμων, πρὸ τῆς ἑορτῆς und dergleichen gefunden hätten.

Der andere Grund, welcher daher zu Gunsten des Evangeliums Johannes genommen wird, daß der Tag der Kreuzigung Christi nach allen Relationen einen ganz werkeltägigen Charakter hat, kann erst im spätern Verfolg dieser Darstellung seine durchgreifende Berücksichtigung finden; er scheint bei Dr. D. Fr. Strauß ungeachtet seines non liquet sehr schwer auf der kritischen Wage ins Gewicht zu fallen.

Außer den schon bezeichneten Ansichten über die Streitfrage möchte in der Gegenwart auf Seiten derer, welche die Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes nicht eingestehen wollen, die allgemein verbreitetste Annahme die sein, daß Johannes 18, 28 von einer von den Juden gefürchteten Verunreinigung, die sie nicht etwa am Genuß des Passahmahls hindern könnte, sondern nur an der Begehung der, am 15ten Nisan stattfindenden, Chagigah zu verstehen sei, oder mit andern Worten φαγεῖν τὸ πάσχα heißt, an dieser Stelle nicht „das Passahlamm essen", sondern „das Freudenmahl der Chagigah feiern." Ehe wir weiter darauf eingehen, müssen wir uns von vorn herein dagegen verwahren, als ob in der genannten Stelle das einzige Hinderniß gegen diese Zeitbestimmung liege, vielmehr gilt hier recht eigentlich, was Strauß hier so energisch geltend macht, daß es sich nicht um die Differenz eines einzigen Punktes in den Relationen handelt, der durch eine künstliche Exegese zu entfernen wäre, sondern daß wir es mit ganzen divergirenden Linien zu thun haben. Als Hauptrepräsentanten dieser Ansicht können wir Olshausen ansehen, mit seiner, wenn auch nicht neuesten, doch unter den Voraussetzungen der Harmonie noch am meisten haltbaren Hypothese.

Es ist bekannt, daß zu den drei Haupterfordernissen eines jeden Festes von den Juden der spätern Zeit, außer dem persönlichen Erscheinen im Tempelvorhofe und dem Brandopfer am ersten oder an einem der sechs folgenden Festtage (רְאִיָּה von den Rabbinen genannt) und außer der Freudenstimmung und dem Freudenopfer (שִׂמְחָה, genannt) noch ein drittes Requisit gehörte, die sogenannte חֲגִיגָה. Diese Chagigah bestand darin, daß Jeder

am ersten Festtage ein Dankopfer darbrachte, welches aus verschiedenen Arten vierfüßiger Thiere, sowohl männlichen als weiblichen, bestehen konnte, und während zweier Tage und einer Nacht verspeiset wurde. Die Chagigah des Passahfestes insbesondere war eine doppelte, nehmlich theils am 14ten Nisan, die auch vor dem Passahlamm genossen werden konnte und dem Belieben eines Jeden anheimgestellt blieb, theils die am 15ten Nisan, welche geboten war, wie alle Opfer während zweien Tagen und einer Nacht verspeist wurde, und nicht aus Jehovah heiligen Dingen dargebracht werden durfte. Pesach. 6, 4, Levit. 23, 41. Diese Chagigah des 15ten Nisan ist nun von den obengenannten Anhängern der Evangelien-Harmonie gemeint. Dieses Opfer sei, wie alle übrigen an dem Tage gebrachten Opfer, auch פֶּסַח genannt worden. Das beweise Deut. 16. 2. 3 klar, wo es heiße וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה und zwar צאן וּבָקָר. Hier wird kleines und großes Vieh unter פֶּסַח zusammengefaßt; das eigentliche Passah mußte aber immer ein Schaf- oder Ziegenbock sein, folglich wurden auch die andern Opfer am Passahfeste, zu denen man Rinder nahm, unter dem Worte פֶּסַח mitbegriffen. Eben so sei auch 2. Chron. 35, 7 ff. von den verschiedenen Passahopfern zu verstehen.

Dagegen ist von de Wette*) und Lücke**) mit Recht bemerkt worden, daß in dem ganzen neutestamentlichen Sprachgebrauch φάγειν τὸ πάσχα nirgends anders, als von der Passahmahlzeit am 14ten Nisan vorkommt (Matth. 26, 17, Marc. 14, 12, Luc. 12, 11) fälschlich wird behauptet, daß Deut. 16, 2 und 2. Chron. 35, 7. 9 von den Festopfern überhaupt gebraucht worden sei. In der ersten Stelle, וְזָבַחְתָּ פֶּסַח לַיהוָה צאן וּבָקָר, wird פֶּסַח deutlich von den übrigen Opfern unterschieden, als Passahlamm so wie auch v. 6. 7 θύειν und φαγεῖν τὸ πάσχα davon gebraucht ist; und zwar so, daß daran בָּקָר und צאן unterschieden werden, da ja Rinder und Kleinvieh zu den andern Opfern des Festes bestimmt waren. Die zweite Stelle zeigt uns

*) de Wette, Comment. Johann. S. 190 f.
**) Lücke, Comment. Johann. 2. Aufl. II. S. 630 f.

zwar allerdings, daß פְּסָחִים von Osteropfern überhaupt gebraucht werden können, aber die Vergleichungen v. 7. 8. 9, wo der Plural פְּסָחִים steht, mit v. 6. 13, wo der Artikel und Singular הַפֶּסַח gesetzt, und damit das eigentliche Passahlamm gemeint ist, nimmt der Stelle alle ihre Beweiskraft für die vermeintliche Bedeutung des φαγεῖν τὸ πάσχα. Und selbst wenn es den Freunden einer solchen Bedeutung des φ. τ. π. von der Chagigah gelingen sollte, eine ähnliche Stelle zu finden, in welcher der Singular und der Artikel ähnlich gebraucht würde, so müßten jederzeit die Festopfer mit Einschluß des Passahmahls darunter verstanden werden. Darum ist auch der neueste Versuch, Joh. 18, 28, durch Suppositon der Chagigah für das Passah zu erklären, als mißlungen anzusehen, denn wenn Wieseler*) sich auch mit Recht darauf beruft, daß das Wort פְּסָחִים die, in der siebentägigen Festperiode der Ostern herkömmlichen, Opfer und Speisen bezeichnen könne, was indeß aus 2. Chron. 30, 22, wo von der Passahzeit der Ausdruck, sie aßen das Fest über, „7 Tage lang" und opferten Dankopfer, weniger als aus Deut. 16, 2 erhellt, da in der Stelle der Chron. die Bezeichnung פְּסָחִים fehlt, so hat es ihm doch nicht gelingen wollen, den Gebrauch des φαγεῖν τὸ πάσχα von dem Genuß der Festopfer mit Ausschluß des eigentlichen Passah sprachlich zu erweisen. Er ist vielmehr genöthigt zu folgendem Schlusse seine Zuflucht zu nehmen: „Φαγεῖν τὸ πάσχα bezeichnet die Theilnahme an der Mahlzeit des 14ten Nisan und „an der Chagigah am 15ten, aber an sich natürlich nicht „das Letzte mit Ausschluß des Ersten. — Wenn aber die Juden „nach Anbruch des Passah am Morgen des 15ten Nisan nicht „ins Richthaus gehen, in der Absicht, das Passah zu essen; so „versteht es sich von selbst, daß sie damit nur das noch „übrige Paschah, mit Ausschluß des 14ten Nisan, also namentlich die Theilnahme an der Chagigah meinen können." Hierauf greift der Herr Verfasser nach folgender Instanz: „Oder würden „wir nicht, wenn ein Prediger am Ostermorgen auf der Kanzel „aufforderte, Ostern zu feiern, sogleich an die vom Osterfeste noch

*) Wieseler, Chron. Synopf. S. 381—384.

„übrige Zeit, mit Ausschluß der vom Osterfeste bereits verstriche„nen Zeit denken müssen. Die Formel ἵνα φάγωσι τὸ πάσχα „würde nur in dem Falle Schwierigkeiten und dann unauflösliche „machen, wenn sie nichts weiter, als den Genuß des Passah am „14ten bezeichnen könnte: was aber klärlich (??) nicht der Fall „ist." Der erste Theil dieses Beweises beruht auf einem vollständigen Zirkel, denn woher weiß Wieseler aus dem Evangelium Johannis, daß wir schon beim 15ten Nisan angelangt sind? Wir können und müssen hier billig seine sonstigen synoptischen Resultate für die Chronologie der Leidenswoche ignoriren. Johannes sagt vielmehr grade zu 19, 14 (vergleiche unsere Uebersicht S. 7) von dem Tage, an welchem der Herr verurtheilt wurde, und an welchem die Juden die Verunreinigung scheuten, ἦν δὲ παρασκευὴ τοῦ πάσχα, was einfach und ungekünstelt nur als technischer Ausdruck für den 14ten Nisan verstanden werden kann. Was aber die aus unserer homiletischen Redeweise am Ostermorgen „Lasset uns Ostern halten ꝛc." hergenommene Instanz betrifft, so ist diese weder beweisend noch verdeutlichend, da wir in unserer Sprache kein Wort für Kirchenfeste besitzen, das zugleich einen spezifisch ausgezeichneten Tag vorzugsweise, und dann im abgeleiteten Sinne eine ganze Zeit bezeichnen könnte. Etwas entfernt Analoges würde sich nur dann herausstellen, wenn man einen Prediger am ersten Weihnachtstage die Worte in den Mund legt, „lasset uns die Geburts**nacht** unsers Erlösers feiern," was sicherlich als unpassend erscheinen würde. Schließlich ist es durchaus klärlich der Fall, daß φαγεῖν τὸ πάσχα nichts anders als „das Passahmahl am 14ten Nisan genießen" heißen müsse, so lange das Gegentheil nicht sprachlich nachgewiesen ist, und zwar nicht etwa für φαγεῖν allein, oder für πάσχα allein, sondern für diese so verbundene Redensart. Doch die ebenerwähnte Ansicht hat ihre eigentliche Beweiskraft, nach dem Vorgange des Bynäus, erst aus einer andern Reflexion, die nothwendig hier mit zur Sprache kommen muß. Bynäus hatte nämlich behauptet, das Betreten eines heidnischen Hauses habe den Juden nur eine solche levitische Verunreinigung zugezogen, die von den Rabbinen טְבוּל יוֹם genannt wird, die mit

dem Abend des Tages, an welchem sie erfolgt sei, aufhöre. Eine solche Verunreinigung würde die Juden also keineswegs an dem Essen des Passahlammes haben hindern können, da dieses ja am Abend mit dem Eintritt des 15ten Nisan geschehen mußte, wohl aber am Genuß der Chagigah, die noch in den Nachmittagsstunden des 14ten genossen wurde. Darum könne man das φάγειν τὸ πάσχα nur von der letztern verstehen. Hiergegen ist von Sieffert, Lücke und de Wette eingewendet worden, die ganze Behauptung des Bynäus sei unerwiesen, wir wissen durchaus nicht, auf wie lange das Betreten eines heidnischen Hauses den Juden verunreinigte, dagegen sei auffallend, daß Maimonides de Pasch. cap. 6 sec. 1. unter den Dingen, die nicht am Genusse des Passahmahles hinderten, das Betreten eines heidnischen Hauses nicht erwähnt, sondern nur cadaver reptilis, aut reptile, aut quid aliud simile anführe. Wahrscheinlich bleibt die Annahme des Bynäus dennoch, da nach rabbinischer Ansicht der Heide gleich einem homo, qui fluxu laborat angesehen wurde (Reland. II. 5, 14). Da nun aber in Betreff dessen, der mit einem solchen unmittelbar, oder mittelbar durch seine Utensilien u. s. w. in Berührung gekommen war, das Gesetz Levit. 15, 1—12 nur eine Verunreinigung bis zum nächsten Abend festsetzt, so folgert Bynäus dasselbe auch für das Betreten eines heidnischen Hauses. Man kann auch die Annahme des Bynäus füglich zugeben, ohne daß dadurch in der Sache etwas Wesentliches geändert würde. Denn erstlich konnte wegen der Erklärung des בֵּין־הָעַרְבַּיִם, welches den Genuß des Passahlammes grade auf die Grenze zweier jüdischer Tage stellt, leicht ein Skrupel in dem Geiste der pharisäischen Juden entstehen, ob ihnen eine mit dem Abend endigende Verunreinigung nicht die Theilnahme an der „zwischen beiden Abenden" stattfindenden Passahfeier unmöglich mache. Waren ja doch grade die Pharisäer, denen (nach Idelers Erklärung von Levit. 23, 31. 32, Handbuch I., 483) auch die heutigen Juden folgen, diejenigen, welche den Ausdruck בֵּין־הָעַרְבַּיִם von dem Zeitraume zwischen der neunten und eilften Tagesstunde, nach unserer Weise zwischen 3 und 5 Uhr Nachmittags, verstanden; und so finden wir in der Stelle Joh. 18, 28 eine freilich unbeabsichtigte

seine Charakterisirung der Ankläger des Herrn als Anhänger der pharisäischen Sekte, die ja seine Hauptfeindin war. Dann aber ist mit Recht darauf hingewiesen worden, daß das Schlachten des Passahlammes im Tempel nur von levitisch Reinen verrichtet werden konnte, da ein Unreiner Israelit, wenn er auch nur טְבוּל יוֹם oder מַעֲרַב שֶׁמֶשׁ war,*) nicht einmal in den Vorhof der Weiber kommen, geschweige das Atrium magnum, in welchem die Opfer geschahen, betreten durfte. Dieses Opfern geschah aber unzweifelhaft noch vor dem Untergange der Sonne in den spätern Nachmittagsstunden des 14ten Nisan. Darum hätten die, welche das Prätorium betraten, nur höchstens an einem durch Stellvertreter geopferten Passahlamme mitessen können. Auf Unterlassung des Passahs von einem Reinen und nicht Verreiseten stand Todesstrafe Num. 9, 13. Wenn sie nun selbst für ihre Person, da der Heide in Betreff der Verunreinigung, die er auf einen Israeliten ausübte, mit dem fluxu laborans auf einer Stufe steht (mochten sie nun von einem Heiden selbst oder von allem dem, was zu seinem Gebrauche gedient hat, berührt worden sein) nach Levit. 15, 1—12 einer Lustration ihrer Kleider und außerdem für sich eines Wasserbades bedurften, um am Abend rein zu sein, wenn sie ferner eines reinen Stellvertreters zur Schlachtung des Lammes im Tempel bedurften, so machte das Betreten eines heidnischen Hauses den Anklägern Jesu den Genuß des Passahlammes zwar nicht unmöglich, mußte ihn aber für Viele aufs äußerste erschweren. Welche Störung hätte es in der Feier des Passahlammes hervorgerufen, wenn die Schaar dieser Ankläger, unter denen sich selbst Priester befanden, levitisch unrein geworden wäre. Nicht bloß in ihrem Hause, sondern auch in ihren Funktionen als Priester wurden sie für den ganzen Tag ungeschickt. Grund genug für sie zur Vorsicht. Hierbei ist aber noch gar nicht in Anschlag gebracht, daß sehr leicht eine Verschärfung des levitischen Reinigungs- und Verunreinigungsgesetzes in dieser späten Zeit des Pharisäismus stattgefunden haben mag, was nach Analogie an-

---

* Reland. I. 8, 1. Tahoroth I. 3. Pesach 5, 5. 6.

derer verschärfender Zusätze (παραδόσεις, Matth. 15) und strengern Interpretationen der Pharisäer mehr als wahrscheinlich ist. — Was endlich diese Chagigah-Hypothese im Ganzen als einzige, im harmonistischen Sinne mögliche, Erklärung von Joh. 18, 28 betrifft, so scheint mir die Bemerkung nicht überflüssig, daß auch diese Chagigah-Erklärung eigentlich auf einen Zirkel im Beweise basirt ist. Die Voraussetzung ist nehmlich die erst zu beweisende Harmonie der vier evangelischen Referenten, und speziell, daß das, was Joh. 18, 28 angiebt, auch am 15ten Nisan geschehen sei. Denn aus dem Evangelium Johannes rein allein kann man nur auf den 14ten Nisan, als Todestag des Herrn, geführt werden wegen 19, 14 und 18, 28. — Will man aber zu einer wahrhaften Harmonie gelangen, so kann diese nimmermehr durch fortwährendes Hinüberblicken aus Johannes in die Synoptiker und umgekehrt geschehen, dann wird nothwendig der eine Referent den drei andern, oder es werden auch wohl alle drei einem aufgeopfert werden müssen, je nachdem die subjective Ueberzeugung des Interpreten sich entweder für die Authentizität und größere Glaubwürdigkeit der Synoptiker oder des Johannes entscheidet, sondern eine jede der vier evangelischen Relationen kann nur zuvörderst rein allein in ihrem eigenen chronologischen Zusammenhange, so weit derselbe sprachlich angedeutet ist, aufgefaßt werden, und erst nachdem die Resultate eines jeden einzelnen Evangeliums in dieser Beziehung gewonnen sind, darf die vergleichende Betrachtung derselben harmonistische Bestrebungen hervorrufen, die indeß keineswegs als rückwärts normirend für die Interpretation des Einzelnen, sondern nur, als zur genauen Prüfung des bisherigen exegetischen Weges anregend wirken dürfen. — So theilt denn diese chronologische Frage bis jetzt noch das theologische Publikum in Anhänger von zwei Hauptansichten, von denen die erstere dem Johannes folgt und sich genöthigt sieht, deshalb die Autorität der ersten Evangelien zu erschüttern, indem die Differenz unerklärlich sei, wenn die Relationen des Matthäus unmittelbar von dem Apostel herrühren, die andere aber will eine Harmonie erreichen und kann diese nur durch exegetischen Zwang nothdürftig bewirken.

§. 4.

Darlegung einer neuen chronologischen Grundanschauung.

Da die ganze in Rede stehende Frage zu ihrer Grundlage die chronologischen Bestimmungen des jüdischen Festkalenders hat, so werfen wir zuerst einen Blick auf die uns hier am meisten interessirende Stelle aus dem klassischen Werke eines Meisters und Begründers der chronologischen Wissenschaft*). Die Stelle setzen wir wegen ihrer Wichtigkeit für das Folgende hierher und erlauben uns nur einige Punkte, welche besondere Aufmerksamkeit verdienen, durch die Schrift hervorzuheben, sie lautet wörtlich: „So lange der große Rath — Sanhedrin — seinen Sitz zu Je„rusalem hatte (bis zur Zerstörung des zweiten Tempels), **berech„nete** man den Eintritt des Neumondes **so gut man konnte**; man „sahe es aber gern, wenn vor Bekanntmachung des Neumond„festes wenigstens zwei glaubwürdige Männer vor dem Rath er„schienen und aussagten: um die und die Zeit haben wir den „Neumond gesehen. Wurde derselbe am 30sten Monatstage an„gemeldet, so erklärte der Rath den abgelaufenen Monat für „mangelhaft — חסר, chassar — und weihte den neuen mit „dem Ausrufe geheiligt! ein, den das Volk zweimahl wieder„holte. Erfolgte aber am 30sten Tage noch keine Anzeige, so „legte man denselben noch dem alten Monat bei und erklärte „diesen für voll — מלא, male — ohne den neuen Monat, der „ohne weitere Anmeldung mit dem folgenden Tage begonnen „wurde, einzuweihen. Da nun auf diese Weise bei trüber Wit„terung leicht zwei oder mehr dreißigtägige Monate aufeinander „folgen konnten, wodurch sich der Kalender gegen den Himmel „verschoben haben würde, so setzte man fest, daß das Jahr nicht „nicht weniger als vier und nicht mehr als acht volle Monate „erhalten solle**). Am ersten Tage jedes Monats mußte zu „Jerusalem ein Opfer dargebracht und sonst überall ein Gebet

*) Dr. L. Ideler: Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie I. Bd. S. 512.

**) Talmud Erachin Bl. 40. S. 2: „Jetzt können in einem Jahre „nicht weniger als fünf volle Monate sein."

„verrichtet werden. **Auch hing von der Bestimmung dieser Tage „die Feier sämmtlicher Feste ab.** Es kam also darauf an, die „Kunde überallhin möglichst schnell zu verbreiten. Dies geschah „Anfangs durch Signalfeuer, die man auf den Bergen anzündete, „und als Mißbrauch damit getrieben wurde, durch ausgesandte „Boten." (Die den Juden feindlich gesinnten Samariter namentlich hatten sich hierin Täuschungen erlaubt, cf. Reland.) „Letzteres Mittel war jedoch unzulänglich, da sich zur Zeit des „des zweiten Tempels viele Juden außerhalb Palästina, in Syrien, Aegypten und anderswo niedergelassen hatten, zu denen die „Kunde auf diesem Wege nicht schnell genug gelangen konnte. „Es wurde also festgesetzt, daß **überall, wohin die Boten nicht „zu rechter Zeit kamen, nach Ablauf von 29 Monatstagen** der „folgend רֹאשׁ חֹדֶשׁ, rosch chodesch, **Neumond** heißen solle. „War nun der abgelaufene Monat mangelhaft, so galt der Rosch „chodesch für den ersten Tag des neuen Monats; war er hingegen voll, so führte sein letzter Tag diesen Namen und es wurden dann zwei Tage mit demselben bezeichnet, der letzte Tag des „abgelaufenen Monats und der erste des neuen. Zugleich wurden „alle wichtige Feste, nämlich **der erste und letzte Tag des Passah,** „des Wochenfestes, des Neujahrsfestes und der erste und letzte „Tag des Laubhüttenfestes verdoppelt, damit, wenn in den Provinzen ein mangelhafter Monat für voll oder umgekehrt genommen worden war, das Fest wenigstens **an einem von „beiden** Tagen überall zugleich gefeiert werden möchte. „Diese Einrichtung besteht bis auf den heutigen Tag, ungeachtet „die Dauer der Monate jetzt völlig bestimmt ist, also über den „rechten Tag der Feier eines jener Feste weiter kein Zweifel obwalten kann. Da sie aber bloß für die entfernten Wohnsitze der „Juden getroffen war, so sind in Palästina selbst die Feste, das „des Jahranfangs ausgenommen, von je her nur einen Tag gefeiert und die Rosch chodesch nicht verdoppelt worden."

Nach dem von Ideler a. a. O. Gesagten stehet fest, daß die Israeliten auch zur Zeit Christi noch ein gebundenes Mondjahr hatten, d. h. ein solches Jahr, bei welchem der Lauf der Sonne und des Mondes zugleich berücksichtigt wurde, weil sie

nach ihrem Cultus ihre Feste nicht bloß bei ein und derselben Phase des Mondes, sondern auch in einerlei Jahreszeit (wegen der nöthigen Reife einzelner Getreidearten zu einzelnen Festen) zu feiern haben. Es bestand also bei ihnen das Jahr aus 12 Monaten zu 29 oder zu 30 Tagen, zu denen nur von Zeit zu Zeit (im Schaltjahre) ein dreizehnter gezählt wurde, um die Verschiebung der Feste von den bestimmten Jahreszeiten auszugleichen. Da aber der erste eines jeden Monats, der ראש חדש nicht durch astronomische Berechnung, sondern durch unmittelbare Beobachtung des ersten Erscheinens der schwachen Sichel des Neumondes bestimmt wurde, diese Beobachtung aber von den Zufälligkeiten der atmosphärischen Vorgänge an einem jeden Orte abhängig war, so herrschte am 30sten eines jeden Monats natürlich an vielen Orten, wo die unmittelbare Beobachtung nicht gelungen war, Ungewißheit, ob man wirklich den 30sten des laufenden Monats, oder in Wahrheit den 1sten des folgenden zu zählen habe. Dies war, wie schon Ideler erwähnt, von Einfluß auf die Feier der Feste. Da diese nehmlich an bestimmte Monatstage geknüpft waren, z. B. das Passahfest an den 15ten und 21sten Nisan, das Wochen- oder Pfingstfest an den 6ten Sivan, das Laubhüttenfest an den 15ten und 22sten Tischri, so konnte es also geschehen, daß die ägyptischen, syrischen, kleinasiatischen Israeliten schon den 15ten Nisan, 6ten Sivan, 15ten Tischri zählten an demselben Tage, der den in Palästina befindlichen Israeliten erst der 14te Nisan, 5te Sivan oder 14te Tischri war; oder auch umgekehrt. Ja selbst in Palästina konnte in einigermaßen entfernten Theilen des Landes dieselbe Ungewißheit über die richtige Zählung, und also dieselbe Differenz der Monatstage um eine Einheit eintreten, wenn man, was unbedenklich öfter sich ereignete, annimmt, daß in den entscheidenden Abendstunden des 29sten der, dem Festmonate vorhergehenden, Monate ein wolkenbedeckter Westhimmel den Beobachtern an einem Orte die schwache Mondsichel verhüllte, während sie an einem 10 Meilen südlichern oder nördlichern Punkte sichtbar war. Die ersten Aushülfen gegen diese Ungewißheit, daß nehmlich der Eintritt des ראש חדש zu Jerusalem durch eine Feuer-Telegraphik nach allen Richtungen verkündet wurde, war durch die Täuschungen,

welche sich die den Juden feindlich gesinnten, und zwischen diesen und den Galiläern mitten inne liegenden, Samariter erlaubt hatten, vereitelt worden. Die zweite Aushülfe durch Botensendung von der jerusalemischen Zählungsweise Kunde zu geben, war in einem sehr beschränkten Kreise wirksam, da sie nur innerhalb vier und zwanzig Stunden von Interesse war. Auf den Rosch chodesch, obgleich auch er festlich begangen wurde, an sich möchte man wohl nicht so viel Gewicht gelegt haben, wenn nicht von der Bestimmung desselben die Feier der Hauptfeste abhängig gewesen wäre. Darum hatten offenbar die Anfänge der Monate, in welche die Hauptfeste fielen, Nisan, Siwan und Tischri und der Schluß der diesen vorhergehenden Monate, Adar (oder Veadar im Schaltjahr), Jjar und Elul den unmittelbarsten Einfluß auf die Zeitbestimmung derselben. Da nun eine Conformität in der Zählung der Monate Adar, Jjar und Elul als volle oder als mangelhafte an allen Orten, wo die Glieder des Israelitischen Volkes sich befanden, durch Nachrichten von ihrem bloß kirchlichen Centrum, Jerusalem, aus nicht bewirkt werden konnte, so sah man sich genöthigt, ein für alle Mal durch eine Regel eine Aushülfe zu suchen, die dem an die gleichzeitige Festfeier sich knüpfenden religiösen Bedürfnisse Genüge that. Man verdoppelte die Festtage, so daß man am Passahfeste den 15ten und 16ten den 21sten und 22sten, am Pfingstfest den 6ten und 7ten Siwan, am Laubhüttenfeste den 15ten und 16ten, 22sten und 23sten Tischri feierte. So mußte, da die Differenz nur immer einen Tag betragen konnte, der Zweck erreicht werden, daß wenigstens ein Tag des Festes von den Israelitischeen Gemeinden aller Orte zugleich festlich begangen wurde. Das aber ist ja grade der Grundgedanke bei der durch eine chronologische Bestimmung fixirten Zeit eines kirchlichen Festes, das Bewußtsein der Gemeinsamkeit zu stärken und zu beleben, daß Alle die, welche des gleichen Glaubens leben, sich auch desselben vermittelst des Kultus möglichst in einem Zeitmomente bewußt werden sollen. Dasselbe religiöse Bedürfniß, welches die Verdoppelung der jüdischen Feste hervorrief, zeigte sich später als Trieb der occidentalischen und orientalischen Kirche (die Conformität in der Zeitbestimmung des größten christlichen Festes

zu erlangen) in ihren sich durch fast 200 Jahre hindurchziehenden Osterstreitigkeiten, die freilich oberflächlich angesehen etwas nur Aeußerliches betreffen. Das Bewußtsein der Gemeinsamkeit, das ursprüngliche rechte kirchliche Bewußtsein, welches im Occident besonders stark hervortrat, so daß dort auch später ein Krystallisationspunkt der Kirche entstand, ruhte auch nicht vor Beilegung des Streites in einer allgemeinen Bestimmung. Dieses Bewußtsein der Gemeinsamkeit des Glaubens trat aber grade in Israel durch den Gegensatz gegen das heidnische Element, in welchem sich seine Volksglieder bewegten, durch das Nationalgefühl verstärkt, in der nacherilischen Zeit entschieden hervor. Dieser Zweck der gemeinsamen gleichzeitigen Feier desselben Festes wäre aber nicht immer erreicht worden, wenn die von Ideler S. 514 als Regel angegebene Sitte in Palästina selbst die Festtage nicht zu verdoppeln wirklich stattgefunden hätte. Denn gesetzt man zählte in den außerpalästinensischen Ländern z. B. einen vollen Elul während dieser Monat in Jerusalem ein mangelhafter gewesen war, so mochte man im Auslande immerhin verdoppeln, der 15te und 16te Tischri wären dennoch beide hinter dem 15ten Tischri der jerusalemischen Juden eingetreten, und zwar wären sie erst mit ihrem 16ten und 17ten zusammengetroffen. Wir erlauben uns also, gestützt auf später erst anzuführende Gründe, diese Regel in sofern zu modifiziren, daß allerdings auch in Jerusalem die ursprünglich in der Thorah angegebenen Tage der großen Feste verdoppelt wurden und für Feiertage gegolten haben, daß aber grade hier, wo man, als in der Metropole des hierarchischen Stolzes, keine Ungewißheit zugeben mochte über den rechten Tag der Festfeier, der Tag, welcher nach jerusalemischer Zählung der erste Festtag war, als vorzugsweise heilig galt und der zweite vernachläßigt wurde. Hatte man nun ein Mal diese allgemeine Bestimmung getreffen, dann fiel das Interesse weg, die entfernten Theile Palästinas selbst mit der Festtags- und Neumondes-Botschaft zu versehen, zumal wenn man die Schwierigkeiten erwägt, welche es haben mußte, von Jerusalem aus z. B. das 15 bis 20 Meilen entfernte Galiläa, das mit mehr als 400 stark bevölkerten Wohnplätzen bedeckt war, rechtzeitig zu benachrichtigen, denn dieses

Geschäft konnte selbst etwa durch die Mitwirkung einer Provinzial-Hauptstadt nicht wesentlich erleichtert werden wegen der an Communikationsmitteln armen, mit Gebirgen bedeckten, Provinz Palästinas.

So lange also das Gegentheil sich nicht auf das überzeugendste darthun läßt, halten wir es für höchst natürlich und wahrscheinlich, daß die Galiläer der Sitte der außerpalästinensischen Israeliten, namentlich ihrer Nachbaren der syrischen Israeliten folgten, und die Festtage verdoppelten. Wir haben uns ferner die Vorgänge in der Nähe der Feier des Passahfestes folgendermaßen modifizirt zu denken. Es kamen nach dem strengen Gebot des Gesetzes auch von den außerhalb Palästina lebenden Israeliten zahlreiche Karavanen in der ersten Hälfte des Nisan nach Jerusalem. Diese brachten nun natürlich aus Aegypten, Syrien, Mesopotamien, Kleinasien, die bei ihnen zu Hause herrschende Zählungsweise der Monatstage mit zu der heiligen Stadt. Hier nun erfuhren sie zwar allerdings, wie Jerusalem und seine Priesterschaft die Tage des Festmonats zählten, aber sie konnten sich um so weniger bewogen finden, jetzt von ihrer bisherigen Zählungsweise abzugehen, da die Differenz stets nur einen Tag betrug, und beide Feiertage, von denen einer stets mit dem jerusalemischen übereinstimmte, auch von den jerusalemischen Israeliten respectirt wurden. Vor allen Dingen mußte dies von dem eigentlichen Passahtage, dem 14ten Nisan gelten, denn diesen wußten sie sicherlich von den in der gemeinsamen Heimath zurückgebliebenen Familiengliedern und Verwandten, die doch wohl die Mehrzahl bilden mochten im Vergleich zu den Festreisenden, falls in der Zählung des Datums eine Differenz eingetreten war, an ihrem 14ten und nicht am 14ten der Hierosolymitaner gefeiert. Der Grundgedanke religiöser Gemeinschaft, die ihren Ausdruck in der gleichzeitigen Feier ihrer Feste findet, war das Prinzip der Verdoppelung der israelitischen Festtage überhaupt, und er konnte und mußte auch die Ursach werden, daß die in Jerusalem momentan anwesenden Glieder, in der Diaspora lebender, israelitischer Familien den heimischen Passahtag dem hierosolymitanischen vorzogen. Hierzu kommen aber noch zwei sehr bedeutende Umstände. Eines-

theils waren die zum Feste gekommenen Israeliten, die den Hierosolymitanern um eine Einheit in der Zählung der Monatstage voraus waren, offenbar im Rechte, denn bei ihnen mußte die unmittelbare Mondbeobachtung möglich gewesen sein, da sie den Adar oder Veadar als mangelhaft erkannt, und den richtigen Rosch chodesch gefunden hatten; sie konnten sich also um so weniger veranlaßt sehen, von ihrer überzeugungsmäßig richtigen Bestimmung des 14ten Nisan abzugehen. Anderntheils aber hatte selbst die Priesterschaft und geistliche Oberbehörde zu Jerusalem Ursache, einer solchen Begehung des Passahfestes billigend zuzusehen, da einmal die doppeltägige Feier feststand und, bei dem unerhört großen Zusammenfluß der Israeliten zu Jerusalem in den Festtagen, eine Vertheilung der Opfergeschäfte auf 2 Tage höchst wünschenswerth, ja wie wir unten zu beweisen versucht haben, sogar nothwendig war. Nur mit dieser Annahme heben sich alle chronologischen Schwierigkeiten der evangelischen Relationen über den Todestag des Herrn. Wir nehmen also an, daß der Herr, der mit seinen Jüngern nach Jerusalem zu seinem letzten Passahfeste von Galiläa aus heraufgekommen war, die an seinem galiläischen Aufenthaltsorte herrschende Zählungsweise, die in diesem Jahre grade (aber nicht zufällig) *) der jerusalemischen um einen Tag voraneilte, mit dahin gebracht hatte, und zwar gestaltete sich der Kalender der jerusalemischen und auswärtigen Israeliten in diesem Jahre folgendermaßen:

Jerusalemische:		Auswärtige:
8. Nisan, Sabbath	=	9. Nisan, Sabbath.
9. Sonntag	=	10. Sonntag.
10. Montag	=	11. Montag.
11. Dienstag	=	12. Dienstag.
12. Mittwoch	=	13. Mittwoch.
13. Donnerstag	=	14. Passahmahl Donnerstag.

Hiernach feierte der Heiland am Donnerstag Abend, den 13ten Nisan, nach der Zählung der Jerusalemischen, den 14ten, nach der Zählung der Galiläer und vieler anderen ausländischen

*) Wir sehen dahin, wie der Schluß der Abhandlung zeigt, etwas Providentielles.

Israeliten, gleichzeitig mit einer großen Masse (vielleicht der Hälfte) aller in Jerusalem Anwesenden, das Passahmahl, gerieth in der darauf folgenden Nacht in die Gewalt seiner Feinde, litt und starb am Kreuz Freitag, den 14ten Nisan der Jerusalemischen, den 15ten der auswärtigen Israeliten. Am Abend seines Todestages wurde von den erstern und der mit ihnen dieses Mal etwa harmonirenden Auswärtigen das Passahlamm gespeist.

Je länger und je aufmerksamer für die chronologischen Indizien man die Darstellungen der 4 Evangelien durchliest, desto deutlicher hebt sich auch aus ihnen das Spiegelbild eines einst wirklich so stattgefundenen chronologischen Verhältnisses hervor. Wir beginnen daher auch billig die Reihe der Gründe, welche wir für die neugewonnene Anschauungsweise vorführen können, mit den biblisch-exegetischen, als den entscheidendsten, und werden diesen dann noch einige historische Belege folgen lassen. Ehe wir an die Beweisführung für unsere Ansicht gehen, müssen wir hier grade zurücksehen auf das, was von Lücke sowohl a. a. O. S. 629, so wie von D. F. Strauß S. 410 vorzugsweise bei jedem neuen Erklärungsversuch des Problem zu berücksichtigen ist, nehmlich sowohl das Zugeständniß der wirklichen Differenz, als die Erklärung ihrer Entstehung.

Das Erste betreffend geschieht durch unsere Annahme der Anerkennung eines chronologischen Widerstreits der beiderseitigen Darstellungen volle Genüge, indem von vornherein von uns zugegeben wird, daß Matth., Marcus, Lucas den Todestag des Herrn als 15ten Nisan bezeichnen, während derselbe Tag von Johannes deutlich als der 14te hingestellt ist. Hinsichts des Zweiten ergiebt sich die Anforderung als Probe für die Richtigkeit der Lösung des Problems: „hinreichend zu erklären, wie die „Differenz der synoptischen Tradition von der jo„hanneischen entstanden sei, und zwar so frühe, daß sie „schon zur Zeit der Abfassung der drei Evangelien die allgemein „herrschende geworden war." Hierauf wäre nun unsererseits Folgendes zu bemerken:

In der Tradition ist nur so lange eine wirkliche Differenz, als man von der Voraussetzung ausgeht, daß das Passahmahl

nur an einem Tage zu Jerusalem gültig und rite gefeiert worden sei. Die größte Einheit und Harmonie umschließt die johanneische und synoptische Relation, sobald man, wie es der Fall wirklich gewesen, eine eventuelle zweitägige Doppelfeier für Fremde und Einheimische in Jerusalem denkt. Zu erklären ist also keine Differenz der Traditionen, denn diese finden sich im Einklange nach unserer Voraussetzung, wohl aber eine Differenz der Vorstellungen **späterer** Leser, von dem nach unserer Ansicht zur Zeit Christi Faktischen in der Feier des Passahfestes. Die Frage ist also die: Wie konnte, wenn es so allgemein Sitte war, daß in Jerusalem zwei 14te Nisan durch Passahmahlzeiten unmittelbar hintereinander begangen werden durften, das Bewußtsein hiervon sich so bald verlieren? Die einzige genügende Antwort hierauf liegt in dem frühen Untergange Jerusalems. Mit dem Jahre 70 p. Chr., mit der Zerstörung des Tempels, hörten die Passah- und Festreisen überhaupt auf, und verlor sich das Bewußtsein der in Jerusalem stattgefundenen doppelten Feier der Einheimischen und Fremden. Die Evangelisten konnten durchaus keinen Anstoß daran finden, so wenig als ein christlicher Referent des 18ten Jahrhunderts es einer besondern Erklärung für bedürftig gehalten hat, wenn er ein Ereigniß berichtet, was am zweiten Osterfeiertage geschehen ist, und nachher noch von einem dritten Osterfeiertage erzählt, obwohl derselbe in vielen evangelischen Ländern seit 30 Jahren aufgehoben ist. Ein solches Bewußtsein außerhalb des Judenthums hatte keiner der Apostel, von denen unsere evangelischen Relationen mittel- oder unmittelbar herrühren, daß er eine Sache, die sich durch hundertjährige Gewohnheit bei seinen Landsleuten von selbst verstand, sollte anstößig gefunden haben für das Verständniß der Nichtjuden. Sie schreiben eben aus der Unmittelbarkeit heraus, darum finden wir äußerst dürftige, fast keine Bemerkungen, worin die religiösen Gebräuche ihrer Volksgenossen erklärt würden, obwohl sich die Gelegenheit dazu sehr oft fände. Bei Johannes, der nach der Meinung Vieler vorzüglich für griechische Christen geschrieben hat, sucht man dergleichen vergeblich, und bei Marcus und Lucas, die nach Olshausens Ansicht für

Heidenchristen schrieben, findet man außer der Uebersetzung von*) Ephata, Korban, Golgatha, Eli eli lama, nur noch die pharisäische Sitte des Händewaschens vor der Mahlzeit, den sadduzäischen Unglauben an die Auferstehung und den Werth des Lepton erwähnt, vermißt dagegen **) die Uebersetzung von Rabboni, Hosianna und die Erklärung von Pascha, Azyma und des Lobgesanges beim Pascha.

Im Auslande aber, und nach Zerstörung des Tempels auch in Jerusalem und Palästina, sahe man wohl zwei Festtage von den Juden feiern, denen ein Passah-Abend der Erinnerung und des Gebetes vorherging, nie aber zwei Tage hintereinander den Passah-Abend begehen, das konnte nur da, wo die differirende Zählungsweisen aufeinander trafen, zu Jerusalem bis zur Zerstörung des herodianischen Tempels stattfinden. Den Evangelisten aber konnte durchaus kein Bedenken in den Sinn kommen, wenn sie etwas, durch weit über ihre Erinnerung hinausgehende Gewohnheit, sich von selbst Verstehendes berichteten. — So trägt denn grade die Differenz ihrer Berichte den Stempel ursprünglicher Wahrheit. Man kann nicht einmal sagen, daß die Synoptiker der Zählungsweise der Fremdlinge, Johannes aber der der Einheimischen gefolgt sei, obgleich die Annahme an sich keine Schwierigkeiten darbieten möchte, sondern beide Relationen zählen überhaupt nicht die Tage, sondern ihre Vergleichung ergiebt erst den Schluß, daß die Einsetzung des heiligen Abendmahls und die Gefangennehmung Jesu am 14ten Nisan geschahe, und dann wieder, daß der unmittelbar darauf folgende Tag ein Freitag und gleichfalls ein 14ter Nisan war.

Die Evangelisten berichten also das Factische, was ihnen keinen Anstoß gewährte; und erst später durch Aenderung der Vorstellungen des Lesers erzeugte sich für ihn eine Differenz. Dieser ist man sich übrigens ziemlich spät bewußt geworden. Man kann füglich annehmen, daß im Jahre 150 p. Chr. kein Israelit mehr

---

*) Marc. 7, 34. 7, 11. 15, 22. 15, 34. 7, 3. 4. 12. 18.
**) Marc. 14, 1. 14, 12. 14, 26. 10, 51. 11, 9.

lebte, der während des zweiten Tempels in Jerusalem das Passahfest gefeiert hatte, der also im Stande gewesen wäre, über die daselbst stattgefundene doppeltägige Feier des Passahmahles Aufschluß zu geben, denn selbst diejenigen, welche noch im Jahre 69 in Jerusalem zum Feste anwesend gewesen waren, hätten bereits ein Alter von 93 Jahren erreicht gehabt, weil die israelitischen Knaben, um mitgenommen werden zu können, mindestens 12 Jahr alt sein mußten. Erst 20 Jahre später als der angenommene Termin, nemlich um das Jahr 170, finden wir den ersten kleinasiatischen Osterstreit, zwischen Claudius Apollinaris und Melito, Bischof von Sardes, von dem wir durchaus nicht wissen, ob man sich in denselben auf eine verschiedene Darstellung des chronologischen Verhältnisses in den Evangelien berufen habe *).

§. 5.

A. Biblisch-exegetische Belege für die neue chronologische Grundanschauung.

1. Samuel. 20, 27.

Die oben citirte Stelle aus dem ersten Buche Samuelis soll uns weniger dazu dienen, eine positive Begründung der neu gewonnenen Anschauung zu geben, als vielmehr die von Ideler S. 512 ausgesprochene, von uns aber S. 34 mitgetheilte Behauptung zu entkräften: „so sind in Palästina selbst die Feste, das „des Jahresanfangs ausgenommen, von jeher nur einen Tag „gefeiert und die Rosch chodesch nicht verdoppelt worden." Stände diese Behauptung unwiderleglich fest, dann freilich gäbe es durchaus keinen Raum für unsere Ansicht. Wir finden aber

*) Da, wenn man in Jerusalem nicht verdoppelte, und man zufällig daselbst um einen Tag voraus war, indem der vorhergehende Monat Chasar gewesen, keiner von beiden Tagen der, das Fest außerhalb Palästinas feiernden, Juden coincidirt hätte, so mochte für diese die Bestimmung gelten, den einem Feste vorhergehenden Monat stets als Chasar anzunehmen. Für die Erklärung unsers Problems bleibt es übrigens gleich, ob man wegen einer speciellen Vorschrift oder wegen der unmittelbaren Observation der Mondphase im Todesjahre Christi so gezählt hat.

in der citirten Samuelischen Stelle einen unzweifelhaften Beweis dafür, daß allerdings in Palästina selbst und zwar sogar schon 200 Jahre vor Exilirung eines Theils der Nation eine Verdoppelung des Rosch chodesch stattgefunden hat.

In diesem Kapitel wird uns erzählt, wie zwischen David und Jonathan eine Verabredung getroffen ward, die feindlichen oder freundlichen Gesinnungen des Königs Saul gegen den erstern zu erforschen. Der Tag dieser Verabredung ist der letzte irgend eines jüdischen Monats, wie aus 1. Sam. 20, 5 und 20, 8 klar hervorgeht; denn in der ersten Stelle spricht David: הִנֵּה־חֹדֶשׁ מָחָר (LXX, ἰδοὺ δὴ νεομηνία αὔριον), was von Jonathan in der zweiten Stelle durch מָחָר חֹדֶשׁ (LXX, αὔριον νεομηνία) wiederholt wird. David bittet Jonathan sein Nichterscheinen an der Königstafel zu entschuldigen, und aus der Art, wie Saul die Entschuldigung aufnehmen werde, auf seine Gesinnung gegen ihn zu schließen. Jonathan verspricht ihm, dies zu thun, und das Resultat seiner Beobachtung dem David am dritten Tage in bestimmter Weise durch Zeichen kund zu thun (v. 19: וְשִׁלַּשְׁתָּ [LXX, καὶ τρισσεύσεις]). Dieser dritte Tag wird zugleich als ein Werkeltag, בְּיוֹם הַמַּעֲשֶׂה (ἡμέρα ἐργασίμη) bezeichnet. In Verfolg der Erzählung setzt sich der König am Neumondstage (v. 24: וַיְהִי הַחֹדֶשׁ, παραγίνεται ὁ μὲν) zum Festmahl nieder, vermißt David, aber erklärt sich sein Ausbleiben durch irgend eine levitische Verunreinigung. Beim Festmahle am zweiten Tag des Neumondes (v. 27: מִמָּחֳרַת הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, τῇ ἐπαύριον τοῦ μηνὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ δευτέρᾳ) bricht Sauls Zorn gegen seinen David entschuldigenden Sohn aus. Derselbe Tag wird noch einmal v. 24 der zweite Monatstag (בְּיוֹם חֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, ἐν τῇ δευτέρᾳ τοῦ μηνὸς) genannt. Am folgenden Morgen v. 35 (בַּבֹּקֶר) geht Jonathan aufs Feld hinaus, David Kunde zu bringen. Dies ist also der dritte oben als Werkeltag (v. 19) bezeichneten Tag. Unseres Dafürhaltens kann diese Stelle ohne die gewaltsamste Interpretation nicht anders verstanden werden, als von einer Festfeier des Neumondes während zweier Tage. Daß dies zugleich der erste Neumond des Jahres, das Neujahrsfest gewesen sei, ist auch nicht im entferntesten an-

gedeutet. Man hat die Stelle 1. Sam. 20, 5. 6 ꝛc. vom Neujahrsfeste verstehen zu müssen geglaubt, weil eben eine zweitägige Feier des Neumonds unleugbar berichtet wird, und man diese mit der allgemein recipirten Annahme einer nur eintägigen Feier dieses Festes in späterer Zeit unvereinbar fand. In dem Contexte nöthigt uns, wenn wir unbefangen an seine Interpretation gehen, nichts an ein Neujahrsfest zu denken. Den meisten Schein einer solchen Annahme könnte v. 6 gewähren. Hier räth David dem Jonathan, sein Ausbleiben von der königlichen Tafel damit zu entschuldigen, daß er (David) ihn dringend gebeten habe: Nach seiner (Vater-)Stadt Bethlehem gehen zu dürfen (כִּי־זֶבַח הַיָּמִים שָׁם לְכָל־הַמִּשְׁפָּחָה, ὅτι θυσία τῶν ἡμερῶν ἐκεῖ ὅλῃ τῇ φυλῇ): „denn es sei daselbst das jährlichen Opfermahl der ganzen Familie." Und als Jonathan sich dieses Auftrages entledigt, führt er v. 29 Davids Entschuldigung mit den Worten an: כִּי זֶבַח מִשְׁפָּחָה לָנוּ בָּעִיר וְהוּא צִוָּה־לִי אָחִי, LXX, ὅτι θυσία τῆς φυλῆς ἡμῶν ἐν τῇ πόλει, καὶ ἐνετείλαντο πρὸς μὲ οἱ ἀδελφοί μου. „Denn „es ist ein Opfermahl unserer Familie in der Stadt (Bethlehem) „und dies hat mir mein Bruder entboten", d. i. dazu hat mich mein Bruder eingeladen.

Zwei Umstände aber sind es vornämlich, die es zu einer Unmöglichkeit machen, in unserer Stelle an eine Feier des Neujahrsfestes zu denken. Die Opfer zu den Jahresfesten durften nämlich nach Deut. 12, 2—14 nur an dem von Gott dazu ausersehenen Orten, also zu Sauls Zeiten (woselbst die Stiftshütte und die Bundeslade sich befanden) in Schilo verrichtet werden. Wäre es also ein allgemeines israelitisches Festopfer gewesen, dann wäre es höchst unwahrscheinlich, daß nicht bloß Saul und David an verschiedenen Orten dasselbe begangen hätten, sondern daß auch der König Saul, der nach den Stellen 1. Sam. 15, 34. 22, 6 seinen Wohnort in Gibea hatte, nicht in Schilo gewesen wäre. Doch solcher Combination bedarf es nicht, wenn wir uns nur erinnern wollen, daß es in dieser Periode der israelitischen Geschichte, von der unsere Stelle spricht, gar kein Neujahrsfest gab. Der Pentateuch verordnet zwar als Festtag einen Jom thruah, „Posaunentag", zu Anfang des siebenten

Monats*), aber der Anfang des altisraelitischen, wie überhaupt des Kirchenjahres auch in der spätern Zeit wurde nicht (wie ja schon aus dieser Zählung als 7ten Monat erhellt), mit dem ersten Tischri, sondern mit dem ersten Abib, der später Nisan hieß, gemacht. Da nun der erste Nisan nie ein Festtag gewesen ist, so müßte, wenn dennoch hier ein Jahresanfang gemeint sein sollte, nothwendig ein Rosch haschanah oder ein Jom thruah als Bezeichnung desselben vorkommen, Levit 23, 24; Num. 29, 1—6. Man denkt sich die Sache am einfachsten so. Den Neumondsopfern schlossen sich bei den Israeliten, wie bei allen alten Völkern an die Opfer, Gastmähler an. Diese mochten von den einzelnen Familien, deren Glieder hin und wieder zerstreut waren, benutzt werden zu einer allgemeinen Versammlung. Jede Familie mochte ihren bestimmten Monatsanfang haben, den sie grade im Gedächtniß zu behalten durch ihre Familiengeschichte veranlaßt war, und an welchem sich mindestens ein Mal im Jahre alle Glieder eines Hauses sahen. Die Einladungen zu diesen Opfermahlzeiten gingen für die Abwesenden vom Heimathsorte natürlich vom Familienhaupte aus. In unserm Falle vertrat wahrscheinlich der älteste Bruder Davids, Eliab, da nur einer genannt wird, seinen Vater Isai, der nach 1. Sam. 22, 3 zwar noch nicht gestorben, aber nach 1 Sam. 17, 12 außerordentlich alt sein mußte. Der Umstand, daß Saul die Entschuldigung vollkommen genügend findet, spricht dafür, daß dieser Gebrauch durch die Volkssitte geheiligt war. — Die Stelle 1. Sam. 20, 27 beweist also mindestens, daß den Israeliten eine solche doppelte Feier eines Festtags in Palästina selbst, wie wir sie §. 4 vom Passahfeste in späteren Zeiten behaupten, nichts so Ungewohntes und Unerhörtes sein konnte, da man sich ja jederzeit auf die alte Gewohnheit der ersten Königszeit in Betreff der Neumondstage berufen konnte, um sich gegen den Vorwurf der Neuerungssucht, wenn er erhoben worden wäre, zu vertheidigen.

---

*) Gleichsam der Sabbath unter den Neumonden, so daß die Hebräer Sabbathstage, -Monate und -Jahre hatten, freilich mit der Beschränkung, daß man die Monate nicht im ununterbrochenen Laufe zählte, sondern den siebenten Monat eines jeden Jahres besonders festlich begann.

§. 6.

Luc. 6, 1.

Hier müssen wir uns aber von vornherein dagegen verwahren, als hielten wir selbst die angeführten biblischen Stellen für directe Beweise für unsere Ansicht. Fänden sich positive Belege für dieselbe in der heiligen Schrift, dann wäre es gradezu unglaublich, daß man nicht früher schon auf diesen Erklärungsversuch gekommen wäre. Es sind die folgenden Stellen vielmehr nur von der Art, daß sie sich, unsers Erachtens, nicht vollkommen klar verstehen lassen, ohne die oben vorgetragene chronologische Anschauung über die Festfeier der Juden in der Zeit Jesu zum Grunde zu legen.

Wohl könnte es gewagt scheinen, eine Stelle der heiligen Schrift als Belag für eine neue chronologische Anschauung in Betreff der Festtagsfeier anzuführen, die nach Reland (S. 466) non minus exercuit ingenia interpretum, und bei deren Erklärung man keineswegs zu einem allgemein anerkannten Resultate gekommen ist. Es scheint damit von vornherein ein Verstoß gegen das exegetische Axiom gemacht, daß man zur Erläuterung dunkeler Stellen sich nur unbezweifelt deutlicher bedienen dürfe. Doch in unserm Falle möchte sich dieser Vorwurf dadurch entkräften, daß wir uns auf die eben abgegebene Verwahrung beziehen.

Der Ausdruck Luc. 6, 1 ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ ist nach (Winer Grammat. 3te Auflage S. 87, cf. S. 501) rein sprachlichen Rücksichten nicht anders, als „an einem zweitersten Sabbath" zu übersetzen. Es bedarf hier nicht einer historischen Revüe über alle Erklärungsversuche, die auf diesen überaus dunklen Ausdruck angewendet worden sind, und von denen die Mehrzahl schon an grammatischer Unrichtigkeit, der Rest an archäologischen Widersprüchen in so weit gescheitert sind, daß sich keine Ansicht zur allgemein recipirten hat emporschwingen und behaupten können. So viel aber steht von vornherein aus dem Begriffe des zweitersten fest, daß weder ein Sabbath gemeint sein könne, der auch eben so gut einfach ein zweiter, noch der einfach ein erster hätte genannt werden können, sondern ein Sabbath, der aus

einer schon bekannten Klasse von ersten Sabbathen als der zweite hervorgehoben wird. Hier sind wir nun allerdings an dem Punkte, wo unsere oben angegebene chronologische Grundanschauung uns die einfachste, sprachgemäßeste, sicherste Auskunft gewährt. Ein jedes der jüdischen Hauptfeste nehmlich wurde von einem Sabbath (= Feiertag) begonnen und geschlossen, gegen deren Dignität die dazwischenliegenden Tage zurücktreten und als profanere angesehen werden dürfen. Natürlich nannte man den das Fest beginnenden den ersten (πρῶτον σαββ.), den das Fest schließenden, den zweiten (δεύτερον σαββ.).

Trat nun aber, wie wir überzeugt sind, eine Verdoppelung des ersten und eine Verdoppelung des zweiten Festtages ein, so hat man bei dem Passah-, bei dem Pfingst- und Laubhüttenfest je zwei erste Sabbathe zum Anfang und je zwei zweite Sabbathe zum Beschluß. Es waren also z. B. beim Passahfeste:

der 15te Nisan σάββατον πρῶτον,
der 16te Nisan σάββατον πρῶτον,
der 21ste Nisan σάββατον δεύτερον,
der 22ste Nisan σάββατον δεύτερον,

da der 16te und 22ste nur Verdoppelungen des 15ten und 21sten sind. Wollte man nun den 15ten und 16ten, den 21sten und 22sten wiederum unterscheiden, so konnte man unmöglich πρῶτον, δεύτερον, τρίτον, τέταρτον sagen, weil dies dem Befehl der Thorah gradezu widersprochen hätte, die bloß zwei Festtage kennt, und noch vielmehr, weil dies selbst nicht das richtige Bewußtsein über das Verhältniß dieser Feiertage ausgedrückt haben würde, die ja immer wesentlich nur zwei bleiben sollten. Man konnte also nur sagen:

für den 15ten Nisan σαββ. πρωτόπρωτον od. kurz πρῶτον,
für den 16ten Nisan σαββ. δευτερόπρωτον,
für den 21sten Nisan σαββ. πρωτοδεύτερον oder ἔσχατον,
für den 22sten Nisan σαββ. δευτεροδεύτερον od. δευτεροέσχατον.

Es gab also in jedem jüdischen Kirchenjahre vier σάββατα πρῶτα, von denen jedoch zwei als σάββατα δευτερόπρωτα bezeichnet wurden. Die aus dem in unserer Stelle zugleich erwähnten Aehrenlesen der Jünger zu entnehmmende Zeitbestimmung

läßt uns unter den drei Hauptfesten nur an das Passah denken, es war also ein 16ter Nisan, an welchem das von Luc. 6, 1 Berichtete geschah.

Bei dem Wochenfeste, welches nach der Thorah (Levit 23, 16) auf den andern Tag des 7ten Sabbaths vom Passahfeste aus trifft, und nur am 6ten Sivan mit eintägiger Feier begangen ward, hatte man auch bei der Verdoppelung keinen Grund, den 7ten Sivan δευτερόπρωτον zu nennen, weil es überhaupt keinen zweiten Sabbath gab, wie bei dem Passah- und Laubhüttenfest. — Hierbei sehen wir uns zu einem Seitenblicke auf die Ansicht genöthigt, welche die neueste, an so vielen scharfsinnigen Combinationen überreiche Bearbeitung der evangelischen Chronologie von Wieseler S. 125 entwickelt. Wieseler ist nehmlich der Ansicht, daß man die Zeitrechnung nach Jahr-Hebdomaden zur Zeit Christi streng beobachtet habe, in einem jeden Jahre habe es also ein σάββατον πρῶτον gegeben, der erste Sabbath des Jahres aber, welches in der Jahr-Hebdomade die zweite Stelle eingenommen habe, sei δευτερόπρωτον genannt worden und hier gemeint. Abgesehen davon, daß für diese Ansicht keine positive Belege beigebracht sind, hätten wir gegen dieselbe folgende erhebliche Einwendungen zu machen:

1. Luc. 6, 1 lauten die Worte: ἐγένετο δὲ ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ διαπορεύεσθαι αὐτὸν διὰ σπορίμων κ. τ. λ.; keiner der Codd. giebt bei σαββ. δευτ. den Artikel, der nach der Ansicht Wieselers von der Bedeutung der Worte, nothwendig stehen müßte. Könnten wir wohl im deutschen bei einem ungleich häufiger vorkommenden Tage, dem Neujahrstage unserer Zeitrechnung, sagen. „Und es begab sich an einem Neujahrstage eines zweiten Jahres, daß er durchs Getreide ging" u. s. w. oder wohl auch: „An einem zweiten Neujahrstage eines Dezenniums?" Setzt das nicht nothwendig voraus, daß ein so bestimmt bezeichneter Tag, von dem Erzähler darum unbestimmt und allgemein gedacht werden könne, weil er mit seiner Gesammt-Erzählung einen solchen Zeitraum umspannte, in welchem der zweiten Neujahrstage im Dezennium, oder der Neujahrstage eines zweiten Jahres eines bestimmten Cyklus von Jahren mehrere

vorkommen könnten? Die ganze öffentliche Lehrthätigkeit Jesu umfaßt aber höchstens 3 bis 4 Jahre, wo eine solche Redeweise völlig unpassend erscheint, da ein so bezeichneter Sabbath nur ein Mal darin vorkommen konnte. Man darf sich hierbei auch nicht etwa auf die Diction des Lucas berufen, in so fern ihr der strenge Gebrauch des Artikels nicht zukäme, denn solche Redeweise wurzelt nothwendig in einem verschiedenen Gedankencomplexe. Der δευτερόπρωτα aber in unserem Sinne gab es während der Lehrzeit Christi wenigstens 12 bis 16.

2. Dann aber, was soll ein nach Tag und Jahr genaue Bestimmung für ein Ereigniß, was nur dazu dient den Pharisäern, wie viele andere, eine Veranlassung zu einer strengen Rüge gegen jede Sabbathsübertretung zu geben, und im Gegensatze hiezu des Herrn des Sabbaths Freiheit von dem Ceremonialgesetz, wie er selbst sie ansprach für sich und die Seinen, zu dokumentiren. Im 6ten Verse folgt das ἐγένετο δὲ καὶ ἐν ἑτέρῳ σαββ. ohne Artikel, was dem v. 1 genannten Sabbath so ziemlich in eine Kategorie mit dem später genannten zu stellen scheint. Nach unserer Anschauung steht der Ausdruck vollkommen dem gleich, als wenn wir sagten: „Und es begab sich an einem zweiten Feier„tage" u. s. w.

3. Vor allem aber scheint uns Wieselers Hypothese daran zu scheitern, was schon die früheren Erklärer unserer Stelle zu der Annahme geführt hat, σάββατον δευτερόπρωτον als nach dem 16ten Nisan fallend anzunehmen, nehmlich, daß Luc. 6, 2 keineswegs das Aehrenraufen überhaupt als solches, sondern nur als an einem Sabbath geschehend getadelt wird. Nach Wieseler fällt das σάββατον δευτερόπρωτον aber in den Anfang des Nisan vor den 16ten, da das Aehrenraufen zu deutlich auf einen Jahresanfang mit dem Nisan und nicht mit dem Herbmonate Tischri hinweist, Dagegen finden wir in unserer Stelle blos die Verletzung des Sabbaths gerügt. Es konnte nach unserer Ansicht über σάββατον δευτερόπρωτον das Aehrenrupfen als solches nicht auffallen, da eben der 16te Nisan gemeint ist, ja es kommt durch dieselbe Annahme noch eine für die Pharisäer charakteristische Färbung in die Stelle. Die feindselige

Gesinnung der Pharisäer gegen Jesum verleitet sie nämlich, die Verletzung des Sabbathgesetzes an einem zweitersten, von ihnen selber für geringer gehaltenen Feiertage dem Herrn zum Vorwurf zu machen; sie zeigen sich also hierbei recht als solche, die den Leuten Lasten auflegten, die sie selbst mit keinem Finger zu rühren vermögen Matth. 23, 4. Eine solche Verletzung des strengen Gebots vor der mit dem 16ten Nisan beginnenden Ernte irgend ein reifendes Ackergewächs zu pflücken würden die Gegner des Herrn sicher nicht unbenutzt gelassen haben.

4. Ein sehr starker Grund gegen Wieselers Hypothese in Betreff des σάββατον δευτερόπρωτον ist der, daß die Sabbathsjahre vom Tischri, dem Anfange des bürgerlichen Jahres, nicht vom Nisan gezählt werden mußten, was eine allgemeine und in sich vollkommen einige Ueberlieferung der Juden ist und seine Begründung in Levit. 25, 3. 20 findet. Freilich sieht sich Wieseler zur Annahme des 1sten Nisan als Jahresanfangs dadurch genöthigt, daß es einige Tage nach dem 1sten Tischri in Palästina unmöglich reifendes Getreide auf dem Halme geben konnte. Levit. 25, 3. 20 läßt nur an einen auf den 1sten Tischri treffenden Anfang des Sabbathjahres denken, denn wenn das 7te Jahr mit dem Nisan angefangen hätte, wo die Erndtezeit beginnt, so hätte man die im 6ten Jahre schon gesäeten Feldfrüchte erndten und essen können, ja der Acker hätte im 7ten Jahre nicht, wie er nach Exod. 23, 11 soll, geruht, dann wäre auch die Befürchtung eines Mangels für das 7te Jahr, welche v. 20, 21 beseitigt wird, nicht in das 7te, sondern in das 8te Jahr gefallen. Wenn dagegen das Sabbathjahr mit dem Tischri anfing, wo die Saatzeit war, dann ist allerdings die Besorgniß gerechtfertigt, was man in diesem Jahre ohne Saat und Erndte essen sollte. Ja in dem ersten Falle würde man, wie Hospinian (de fide Judaorum S. 5. a) richtig bemerkt, im siebenten Jahre die Früchte von 2 Jahren verloren haben, weil man die Erndte des im 6ten Gesäeten nicht einsammeln und auch die Saat für das 8te Jahr nicht machen konnte. Ja dann könnte auch Levit. 25, im Sabbathjahre nicht von einem Einsammeln

der sponte nata d. i. des aus dem ausgefallenen und vertretenen Getreide der vorjährigen Erndte Herangewachsenen*) (סָפִיחַ, effusum) die Rede sein, sondern man hätte eine volle Erndte müssen stehen lassen, falls man sich nicht im 6ten des Säens enthielt. Ging dagegen das Sabbathjahr nach der allgemein übereinstimmenden Ueberlieferung vom 1sten Tischri zum 1sten Tischri, so trat es nach vollendeter Erndte ein und man säete und erndtete in dem Jahre wirklich nicht. Dagegen wurde die Saat für das 8te Jahr gleich mit dem Beginnen desselben begonnen, und es konnte im Laufe desselben geerndtet werden. Einige dieser Punkte werden jedoch noch ein näheres Eingehen erfordern. Die Zeitbestimmung, welche daraus zu entnehmen ist, daß die Jünger des Herrn die bei ihrem Wandeln durch das Getreide abgerauften Aehren in den Händen zerrieben (ψώχοντες ταῖς χερσί) und essen können (ἤσθιον), führt unwiderleglich auf eine Zeit des Jahres zwischen dem ersten Reifwerden der Gerste und der vollendeten Erndte des Weizens, als der gewöhnlichsten Getreidearten Palästinas. Nun wissen wir durch Burkhardt und Andere, daß die Erndte der (im Herbst in der Mitte des Monats Marcheschwan circ. 1sten November gesäeten) Gerste mit Ausnahme des tiefer gelegenen Jordanthals (des heutigen Ghor), wozu noch die Umgebung Jerichos gehörte, wo sie um 14 Tage früher stattfand, gegen den 20sten Mai unserer Zeitrechnung eintraf. Wir können also bei unserer Stelle als frühesten Termin, an die Zeit vom Frühlingsanfang 21sten März bis 20sten Mai denken, welcher Zeitraum ziemlich genau den jüdischen Monaten Nisan und Ijar entsprechen würde. Die Weizenerndte fand später statt (Clemens Alex. Stromata lib. 6), ihre Erstlinge wurden am Festtage der Pentekoste, daher יוֹם הַבִּכּוּרִים, חַג הַקָּצִיר, Erndtefest, Tag der Erstlinge genannt, dargebracht. Die Weizenerndte

*) Vergl. Exod. 23, 16, wo חַג הָאָסִף, d. h. das Fest der vollendeten Erndte erwähnt wird als בְּצֵאת הַשָּׁנָה (ἐπ' ἐξόδου τοῦ ἐνιαυτοῦ) d. i. „wenn das Jahr ausgeht." Gewiß ist der Jahresanfang mit dem 1sten Tischri, mit dem Herbst-Aequinoctium der uralte hebräische Gebrauch, dabei der im Exod. enthaltenen Festbestimmungen der Abib-Nisan als der 7te Monat bezeichnet wird.

hatte ihr Ende gegen den 15ten des Monats Thammuz nach rabbinischer Ueberlieferung (Midrasch Ruth 49, 4, cf. Reland antiq. S. 428) d. i. gegen den 20sten bis 27sten Juni. Das σάββατον δευτερόπρωτον, welches Luc. 6, 1 erwähnt wird, kann also nur in die Monate April, Mai, Juni fallen. Damit stimmt vollkommen der, Gem. Bava Mezia 106, 2 cf. Reland 388 für die Erdtezeit, קָצִיר angegebenen Umfang, nemlich der halbe Nisan, der ganze Jjar und der halbe Sivan. Soweit herrscht auch vollkommene Uebereinstimmung unter den Erklärern des σάββ. δευτ., da erst geht Wieseler entschieden mit den frühern Erklärern auseinander, wenn er sich für die Zeit vor dem 16ten Nisan bestimmen muß. An diesem Tage wurde bekanntlich das Omer, die Erstlingsgarbe, von den Priestern dargebracht Levit. 23, 10 und vor dieser Sanktion der beginnenden Gerstenerndte war jeder Genuß von neuem Getreide (Deuter. 8, 9) sowohl in Form des Brodes, als geröstet, oder in Aehren streng untersagt; so müssen wir die Stelle Levit. 23, 14 verstehen, denn בָּרְמֶל, קָלִי, לֶחֶם (die dort sich findenden Worte) drücken nur die verschiedenen Zubereitungsformen des Getreides zum Genusse aus, eine Diremtion des Gebots in die einzelnen Theile (Fälle), die wir auch sonst öfter finden, um das Absolute desselben auszudrücken. — Das feierliche Ceremoniell, womit diese Erstlingsgarbe von Gerste (עֹמֶר) in der Nacht, welche den 16ten Nisan beginnt, durch eigen dazu erwählte Mitglieder des Sanhedrins — auf dem, Jerusalem benachbarten, Acker jenseits des Kidronbachs mit einer Sichel geerndtet und von den Priestern im Tempel zubereitet wurde, und die Wichtigkeit, welche diese Handlung dadurch erhielt, daß man das ganze Passahfest um ihretwillen durch Einschaltung des Veadar später hinausschob, damit das Reifen der Gerste die Darbringung dieses Omer möglich mache, sprechen aufs deutlichste dafür, daß man eben so streng über die Beobachtung des Levit. 23, 14 enthaltenen Verbots gewacht haben werde. Ja die Rabbinen sowohl, als Philo de vita Mosis pag. 657 erklären selbst das Aehrenrupfen für eine Art der Erndte, also für etwas, vor dem 16ten Nisan unbedingt Verbotenes. Da nun Wieseler sein σαββ. δευτ. den ersten Sabbath des Nisan

sein läßt, der nur vor den 16ten fallen kann, so sieht er sich in einen starken Widerspruch mit dem einfachen Sinne der Schriftstelle verwickelt. Ja wir begreifen um so weniger, wie der Verfasser die Bemerkung von Lightfoot zu Matth. 12, 2: De re ipsa non litigant quia licita, sed de re patrata sabbatho für sich anführen kann, da seine Gegner alle derselben Ansicht sind und (cf. Reland) grade daraus, weil das Aehrenraufen an sich eine res licita erst nach dem 16ten Nisan war, folgern, daß das Luc. 6, 1 erzählte Factum nach diesem Termine stattgefunden haben müsse, eben weil die Pharisäer das Unerlaubte einer solchen willkührlich anticipirten Erndte, die bei der entgegengesetzten Ansicht nicht wegzubringen wäre, völlig ungerügt lassen. Die Stelle Deuter. 23, 26 aber, welche nach Wieseler das Aehrenraufen ohne alle Einschränkung verstatten soll, lautet: „Wenn du in die „auf dem Halme stehende Saat (קָמָה) deines Nächsten kommst „und du mit deiner Hand Aehren abrupfst (LXX. συλλέξῃς), „sollst du die Sichel nicht an die Saat deines Nächsten legen." Diese Worte scheinen uns durchaus nicht eine unbedingte Erlaubniß des Aehrenrupfens zu enthalten, oder verlangt der Herr Verfasser, daß hier ausdrücklich die Zeit vor dem Beginnen der Erndte sollte ausgenommen worden sein, oder der Sabbath? Ein Gesetz bestimmt natürlich das andere, also hier Levit 23, 14 unsere Stelle, denn ein Abrupfen der Aehren ohne sie zum Genuß verwenden zu wollen, läßt sich nicht füglich denken, desgleichen ist bei קָמָה allerdings an die noch stehende, aber doch reife Saat, so gut wie bei עֲנָבִים v. 25 an reife Weintrauben zu denken, die LXX. geben deshalb קָמָה ausdrücklich durch ἄμητος, Erndte, wieder. Es ist also hier in der Stelle Deut. 23, 26 das Sammeln der Aehren in der Erndte auf dem Acker des Nächsten erlaubt, und im Gegensatz die förmliche Erndte mit der Sichel verboten, wie ganz parallel v. 25 der Genuß der Weintrauben im Weinberge des Nächsten bis zur Sättigung erlaubt ist, und im Gegensatz dazu das förmliche Erndten durch Sammeln in ein Gefäß verboten wird. So wenig es hier am Orte wäre die scharfsinnige Combinationsweise Wieselers im Ganzen anzufechten, so sehr müssen wir uns jedoch in Bezug auf unsere

Stelle, Luc. 6, 1 gegen seine Combination mit 9, 10—17 und den daraus gefolgerten Schlüssen verwahren.

Wir geben dem Verfasser der chronologischen Synopse zu, daß Luc. 9, 10: Marc. 6, 30 und Matth. 14, 13, welche die Erzählung von der Speisung der 5000 enthalten, mit Hülfe der Parallelstelle Joh. 6, 1—15 genau chronologisch bestimmbar sei, als kurz vor dem Passah geschehen. Wenn aber nun S. 227 gesagt wird: „Folglich muß der noch etwas früher eintreffende „zweiterste Sabbath, jedenfalls vor dem Passah (und nach Purim) „fallen", so können wir uns davon so wenig überzeugen, als wir „allen denjenigen Ansichten, welche jenen Sabbath in die Zeit „nach dem Passah verlegen, im Grunde schon das Urtheil ge„sprochen" sähen. Nach unserer Ansicht konnte es (vergl. oben S. 50) der σάββατα δευτερόπρωτα in jedem Jahre mehrere geben, wir sind also nur für diejenigen, welche nach dem 16ten Nisan fallen, eine Rechenschaft schuldig, gestehen aber überhaupt nicht die Richtigkeit der Wieselerschen Erklärung zu, denn nach Wieseler bezeichnet das σαββ. δευτερ. einen Sabbath in der Zeit vom 1sten bis 15ten Nisan, wo nach unserer Ansicht nie einer eintreffen kann (cf. Wieseler S. 234). Angenommen, was die günstigste Annahme wäre, der 1ste Nisan sei selbst der in Rede stehende „zweiterste Sabbath" gewesen, so giebt es bis zu dem nächsten Passahfest nur noch 14 Tage Intervall. Dieser Zeitraum also vom Wieselerschen σάββ. δευτερόπρ., dem 1sten Nisan bis zu der Zeit von Luc. 9, 10, wo die nach Herrn Wieseler vor, wenn auch kurz vor dem Passah stattgefundene Speisung der 5000 geschah, umfaßt, da Jesus nach Joh. 5, 1 zu diesem Feste nach Jerusalem hinaufzog, wozu, da er sich nach Luc. 9, 10 zu Bethsaida am gallilläischen Meere befand, mindesten 2 Tagereisen gehörten, höchstens 12 Tage. Nun beachte man, was derselbe Lucas von diesen 12 Tagen alles berichtet und urtheile dann, ob sich dieses mit obiger Annahme vereinigen lasse.

1. Wird Luc. 6, 6 erwähnt: „was auf einen andern Sabbath geschah", nehmlich die Heilung des Menschen, der eine verdorrete Hand hatte. Dies müßte, wenn der 1ste Nisan ein

Sabbath war, am 8ten Nisan geschehen sein, es bleiben also noch 4 Tage übrig.

2. Nehmen wir auch keine Zeitlücke zwischen Luc. 6, 11 und 12 an, sondern verstehen wir das ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμεραῖς ταύταις, ungeachtet des Plurals, noch von demselben Tage, so stehen wir doch mit v. 13 (καὶ ἐγένετο ἡμέρα cf. ἦν διανυκτερεύων v. 11) am Morgen des 9ten Nisan. An diesem Tage folgt nun die mit der Bergpredigt des Matthäus correspondirende Rede 6, 20—49.

3. Luc. 7, 1 εἰσῆλθεν εἰς Καφερναοὺμ wollen wir gleichfalls als sich jener Rede unmittelbar anschließend gelten lassen. Hierauf geschieht die Aufforderung durch den Aeltesten der Juden den δοῦλος des Hekatontarchen zu heilen, Jesus folgt derselben, geht hin und begegnet auf dem Wege, nicht weit von dem Hause, den φίλοις des Hekatontarchen und wendet sich, mit der Anerkennung seines Glaubens, redend an das Volk.

4. Luc. 7, 11 καὶ ἐγένετο ἐν τῇ ἑξῆς, geht Jesus mit seinen Jüngern nach Nain (den 10ten Nisan), eine Entfernung von wenigsten $3\frac{1}{2}$ deutschen Meilen, steilen Gebirgswegs, dies kann also nicht füglich an demselben (den 9ten Nisan) geschehen sein, da er bei seinem Herannahen noch dem Begräbnißzuge des Jünglings begegnet, also am 10ten Nisan.

5. Luc. 7, 17. Wird der Ruf dieser That Jesu als in das ganze Land zu Johannes, dem Täufer, gedrungen geschildert, der zwei seiner Jünger an ihn absendet und auf die Frage nach Jesu Messianität Antwort erhält v. 22. 23. Setzen wir nur einen Tag für die Verbreitung der Nachrichten von dem in Nain geschehenen Wunder und für die Reise der Boten Johannis, was doch durch und durch unwahrscheinlich ist, so sind wir am 11ten Nisan angelangt.

6. Luc. 7, 36. Kommt die Einladung zu Tische von einem Pharisäer an Jesum, die von ihm angenommen wird, das wäre nun der 12te Nisan oder bereits — der letzte Termin für die Speisung der 5000 Luc. 9. 10. Nun folgt aber noch:

7. Luc. 8, 1 καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώ-

δευε κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων κ. τ. λ. was einen nicht unbedeutenden Zeitraum voraussetzt.

8. Luc. 8, 19. Kommt ein Besuch seiner Mutter und Brüder.

9. Luc. 8, 12. Eine Fahrt über den See Genezareth, durch καὶ ἐγένετο ἐν μίᾳ τῶν ἡμερῶν eingeleitet, in die Gegend der Gadarener die Heilung des dämonischen, Stillung des Sturms auf dem See, 8, 37 wird der Rückfahrt erwähnt.

10. Luc. 8, 41. Die Heilung der Tochter des Jairus.

11. Luc. 9, 1. Aussendung der Jünger, das Reich Gottes zu predigen und Kranke zu heilen.

12. Luc. 9, 6. Geschieht ihrer apostolischen Wanderung κατὰ τὰς κώμας Erwähnung, 9. 10 erfolgt die Rückkehr der Apostel und der Bericht über den Erfolg ihrer Sendung und nun erst begiebt sich der Herr zu dem am östlichen Ufer des Sees Genezareth gelegenen Bethsaida, wo die Speisung der 5000 erfolgt.

Folgen wir aber der Angabe des Herrn Wieseler über das Datum des σάββ. δευτερόπ., welche sich S. 237 findet, so gestaltet sich die Sache, wo möglich noch ungünstiger, dann wäre der 6te Nisan das Sabbatum deuteroproton, der 7te Nisan des σάββατον ἕτερον Luc. 6, 6, was durch Ezech. 45, 20 als Sabbath motivirt wird, und es bleibt für Alles, was wir unter Nr. 2—12 erwähnt haben, der knappe Zeitraum vom 8ten bis 12ten Nisan übrig, wahrlich eine zu compendiöse Zeit für so viele Reisen des Herrn selbst und seiner Jünger, deren Rückkunft der Herr doch erwartete (Luc. 9, 10). Ja noch schwieriger gestaltet sich jede deutliche Anschauung der Zeitverhältnisse dadurch, daß der auf den Speisungstag, den 12ten Nisan, folgende Tag ein Sabbath ist, der also zur Festreise nach Jerusalem nicht gebraucht werden konnte. Kurz wir finden es völlig unmöglich, die Zeitangabe Wieselers auf die genauen Berichte des Lucas anzuwenden, ohne ihm die stärkste Unwahrscheinlichkeiten, ja man möchte sagen Unmöglichkeiten aufbürden zu müssen, was uns der evangelische Referent ohne Wieselers Voraussetzungen über das σάββ. δευτερ. keineswegs zumuthet. Das „etwas frühere"

Eintreffen des σάββ. δευτερόπ. nach dem genannten Herrn Verfasser möchte sich also wohl hier so weit ausdehnen lassen, daß es sich auf mehrere Monate bezöge und also das Sabbatum deuteroproton in der That kürzer nach dem Passahfeste des vorhergehenden Jahres, als vor dem Passahfeste des folgenden zu stehen käme.

§. 7.

Joh. 19, 31 cf. Joh. 7, 37.

Aus Joh. 19, 14 wissen die Leser des Evangeliums schon, daß der Kreuzigungstag Christi eine παρασκευὴ τοῦ πάσχα war, d. i. der 14te Nisan, der folgende Tag also der 15te Nisan, der erste Passahfesttag sein mußte. Warum kommt denn also v. 31 noch ein Mal die überflüssige Bestimmung, daß der folgende Tag, an welchem die Leiber der Hingerichteten nicht am Kreuze bleiben sollen, nicht nur ein Sabbath, sondern sogar der große Tag jenes Festes sei. Um die Abnahme vom Kreuze zu motiviren, bedurfte es ja gar nicht der Erwähnung, daß der folgende Tag ein Sabbah, noch viel weniger, daß er ein großer Sabbathstag war, da nach Deuter. 21, 22, Joseph. b. j. IV, 5, 2, die Leiber der Hingerichteten überhaupt nicht über Nacht unbeerdigt bleiben durften. Versetzen wir uns aber nur auf einen Augenblick in die oben angegebene Anschauung der chronologischen Verhältnisse und setzen voraus, daß Johannes unter ihrem Eindrucke schrieb, dann ist die johanneische befremdend klingende Ausdrucksweise bis ins Kleinste klar und motivirt.

Was zunächst die Worte ἦν γὰρ μεγάλη κ. τ. λ. betrifft, so können wir sie nach Buttmann §. 125, 3, Anmerkung 3, cf. Winer (6te Auflage) S. 151 §. 19, 1 am passendsten so übersetzen: „denn es war der Tag jenes Feiertags (Sabbaths), (welcher) der große (genannt wird)", oder „denn es war der große Tag jenes Feiertags." Daß שַׁבָּת, σάββατον, so viel als Feiertag heißen könne beweisen, die Stellen Levit. 23, 24. 32: Levit. 16, 31. Dabei würde es denn nichts wesentliches ändern, wenn wie auch statt ἐκείνου mit der Lectio recepta ἐκείνη lesen wollten. Groß

heißt der Sabbath, wenn wir denen folgen wollen, welche keine Differenz der evangelischen Berichte zugeben und zwar Joh. nach den Synoptikern interpretiren, „weil der Sabbath in das Osterfest fiel", oder bestimmter, weil er zweiter Festtag und überdies Sabbath war; schließen wir uns hingegen denen an, welche die Differenz zugestehen, so bezieht sich die Bestimmung μεγάλη darauf, daß es der erste Passahtag war, der wie der erste und letzte Tag jedes großen Festes für besonders heilig galt. Kurz nach den Einen ist die μεγάλη ἡμέρα der 15te, nach den andern aber der 16te Nisan, eine nothwendige Consequenz ihrer verschiedenen Voraussetzungen. Wie sollen wir uns gegen diese divergirende Meinungen stellen? Nach dem ganzen Zusammenhang bei Johannes, nach sprachlichen und antiquarischen Gründen müßten wir uns unbedenklich für die erstere Ansicht erklären, entfernten uns aber eben damit um so mehr von jeder Harmonie der evangelischen Berichte, da nach den Synoptikern der Kreuzigungstag der 15te Nisan ist. Nach unserer §. 4 gegebenen Ansicht haben beide in so weit vollkommen recht, daß der folgende Tag die ἡμέρα μεγάλη der 15te und auch der 16te Nisan ist. Er ist der 15te Nisan nach der jerusalemischen, der 16te nach der außerpalästinensischen Zählungsweise. Es liegt in der Natur der Sache, daß, wenn die doppelte Zählungsweise in Jerusalem bei den Festen zusammentraf, man den einen Festtag der jerusalemischen Juden, der überdies der beiden gemeinsame war, für besonders ausgezeichnet heilig im Vergleich zu den dem vorhergegangenen (wie es im Todesjahre Christi der Fall war) halten mußte, darum ist er die μεγάλη ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Man kann demnach den Sinn der Stelle Joh. 29, 31 nur so fassen. Indem Johannes sagt: ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, kommt ihm der Gedanke in den Sinn, daß ja allerdings der Tag, an welchem der Herr gekreuzigt worden ist, ein σάββατον — d. i. ein Feiertag gewesen sei, nehmlich vieler außerpalästinensischen und galiläischen Juden, er fügt also zur genauen Bestimmung noch hinzu, daß der folgende Tag die μεγάλη ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου gewesen sei, d. h. der Tag des doppeltägigen Festanfanges, der der jerusalemischen und außerpalästinen-

fischen Israeliten gemeinsam war. Die Juden (v. 31 οἱ Ἰουδαῖοι) sind also die jerusalemische Priester- und Pharisäer-Partei, sie war mit ihrem Anhange an dem Festtage der außerpalästinensischen Israeliten, ohne alle Skrupel über eine Entheiligung des Feiertages, zur Gefangennehmung und Verurtheilung Jesu thätig gewesen, weil es eben nicht an ihrem besondern Feiertage, der immer von ihnen als der allein richtige angesehen wurde, geschehen war. Jetzt aber tritt die Scheu ein, ihren Feiertag die μεγάλη ἡμέρα zu profaniren, darum richten sie ihre Bitte an Pilatus. Hier liegt nun die Vermuthung sehr nahe, daß man im damaligen Sprachgebrauch gewöhnt war, die beiden ersten Feiertage eines Festes zusammen (also σάββ. πρῶτον und δευτερόπρωτον) als σάββατον so wie die beiden letzten gleichfalls als σάββατον zu bezeichnen. Es spricht dafür auch die Ansicht, welche Talmud tractat. Beza fol. 5, 8 sich ausgesprochen findet, welche z. B. die doppeltägige Feier des Neujahrs als einen langen Tag zu betrachten lehrt. Dann läßt sich begreifen, warum der Apostel in unserer Stelle noch ἐκείνου zu σαββάτου hinzugefügt. Der 15te und 16te Nisan sind in unserm Falle des σάββατον ἔκεινον, der zweite von beiden Tagen aber zufällig die ἡμέρα μεγάλη, darum sieht man denn auch ein, daß Johannes nicht sagen durfte ἐκείνης τῆς ἑορτῆς, denn die ἑορτὴ hatte zwei ἡμέρας μεγάλας, von denen der eine in den doppeltägigen Festanfang, der andere in den doppeltägigen Schlußsabbath fiel. Hierzu kommt noch, daß die gewöhnliche Erklärung der ἡμέρ. μεγάλ. vom 15ten Nisan auch darum nicht statthaft ist, weil der Sinn: „ein Sabbath der ins Osterfest fällt" nicht durch μεγάλη, sondern durch ἀγαθὴ ἡμέρα hätte bezeichnet werden müssen. Es ist allgemeiner Sprachgebrauch der, der evangelischen Zeit nahestehenden, rabbinischen und hellenistischen Schriften einen Festtag durch יוֹם טוֹב, ἀγαθὴ ἡμέρα zu bezeichnen und man nannte den 1sten, 2ten, den 7ten und 8ten Tag des Passahfestes יָמִים טוֹבִים und nicht גְּדֹלִים. Allerdings giebt es auch eine Bedeutung von טוֹב, wo es so viel heißt als groß, doch ist der Hauptbelag nur in einer poetischen Schrift Ps. 69, 17 zu finden und die LXX. geben auch hier χρηστὸς. Es ist uns auch nicht eine alttestamentliche oder apo-

kryphische Stelle bekannt, wo טוֹב durch μέγας ausgedrückt wäre, an den meisten Stellen finden wir in der LXX. ἀγαθὸς, in Verbindungen εὖ, καλὸς χρηστὸς; dagegen finden wir ausdrücklich bei der Erzählung von Entstehung des Purim-Festes den Festtag im Urtexte durch יוֹם טוֹב, in der LXX. durch ἀγαθὴ ἡμέρα, Esth. 9, 19 bezeichnet. In der genauesten Beziehung zu der oben bezeichneten johanneischen Stelle finden wir eine zweite desselben Verfassers Joh. 7, 37, wo wir einen Tag aus dem Feste der σκηνοπηγία — (v. 2) als ἡμέρα ἐσχάτη ἡ μεγάλη τῆς ἑορτῆς bezeichnet finden. Hier können wir auch mit Recht fragen, warum der Verfasser, wenn keine Verdoppelung der Festtage stattgefunden hätte, nicht bloß einfach ἐσχάτη oder ὀγδόη ἡμέρα gesetzt hat, was auch viel einfacher gewesen und vollkommen verständlich wäre. Dagegen der ἐσχάτη μεγάλη entspricht sowohl eine πρώτη μεγάλη, die wir Joh. 19, 32 finden als eine ἐσχάτη μικρὰ und wir erhielten für die hohen Feste nach diesem Sprachgebrauch folgendes Schema:

1ste Tag πρώτη μεγάλη;	7te ἐσχάτη μεγάλη,
2te Tag πρώτη μικρὰ;	8te ἐσχάτη μικρὰ.

§. 8.

Matth. 27, 62. Marc. 15, 42.

Wenn wir in der zuerst genannten Stelle lesen, daß am Morgen nach dem Todes- und Begräbnißtage Jesu (Matth. 27, 57 τῇ δὲ ἐπαύριον) also am Sonnabend den 16ten Nisan (nach dem ganzen Zusammenhange bei den Synoptikern) die Hohenpriester und Pharisäer sich bei Pilatus versammelten mit der Bitte um eine Wache am Grabe des Herrn, so muß uns der Zusatz zu τῇ δὲ ἐπαύριον, nehmlich ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευὴν befremden. Was soll diese gezwungene Ausdrucksweise? „Am Morgen, der da ist nach dem Vorbereitungstage?“ Mögen wir nun den Sinn der παρασκευὴ fassen, als Vorbereitungstag ganz im Allgemeinen, oder nach der üblichen Ausdrucksweise für unsern Freitag also:

„Am Tage, der da ist nach dem Vorbereitungstage, oder nach

dem Freitage." Warum nicht viel einfacher am Tage des Sabbaths, oder am Tage des Festes (τοῦ σαββάτου oder τῆς ἑορτῆς). Versetzen wir uns dagegen in die von uns §. 4 gegebene Anschauung der chronologischen Verhältnisse, so ist der Sonnabend, von welchem hier die Rede ist nach Rechnung der außerpalästinensischen Juden der 16ten Nisan, der Tag des Omer, nach der Zählung der Hierosolymitaner dagegen zwar auch ein Sonnabend, aber der 15te Nisan der erste Festtag, der zugleich diesmal die μεγάλη ἡμέρα, der beiden Parteien gemeinsame große Festtag war. Hätte der Verfasser (Matthäus) also τῷ δὲ σαββάτῳ gesagt oder τῇ δὲ ἑορτῇ, so wäre in beiden Fällen eine große Undeutlichkeit entstanden, da der vorangegangene Freitag ja bereits ein Festtag, also in diesem Sinne sowohl σάββατον — als ἑορτὴ gewesen war. Matthäus hätte hier auch sagen können τῷ δευτεροπρώτῳ σαββάτῳ. Wir können uns mit dem von Wieseler zu der Stelle angegebenen Grunde wohl einverstanden erklären, daß Matthäus deshalb σαββάτῳ zu sagen vermieden habe, weil er in diesem Falle mißverständlich geworden, wir adoptiren indeß keineswegs den Grund dieses Mißverständnisses, „da auch der „vorhergehende Tag, der 15te Nisan nach Levit 23, 11. 15 Sab„bath genannt werden könne." Denn dieses Hinderniß ließ sich ja leicht vermeiden durch die den Evangelisten, wie allen Juden gebräuchliche und verständliche Ausdrucksweise τῇ δὲ ἡμέρᾳ τοῦ Ὁμὴρ oder ὀράγματος, das konnte nach der von den bisherigen Erklärern allgemein gehegten Vorstellungsweise nicht mehr zweideutig sein. Wir finden erst von unserem Standpunkte aus auch diese Bezeichnung eben so zweideutig, da es 2 Tage des Passahlammes, 2 Tage des ersten Festtages, 2 Tage des Omer gab, von denen zwei auf folgende Weise zusammenfielen:

Jerusalemer:	Galiläer:
Donnerstag 13te Nisan	14te Passah-Mahlzeit.
Freitag 14te Passahmahlzeit.	15te Erster Festtag.
Sonnabend 15te Passahfesttag.	16te Tag des Omer.
Sonntag 16te Tag des Omer.	17te Nisan.

Hiernach ging der außerpalästinensische Tag des Passahlammes dem der Jerusalemer um einen Tag voran und ihr Tag des

Omer folgte dem der Erstern nach. Uebersetzen wir dagegen τῇ δὲ ἐπαύριον ἥτις ἐστὶν μετὰ τὴν παρασκευὴν κ. τ. λ. „Am „Morgen nach dem Freitag, d. i. am Sonnabend Morgen", so ist nichts unklar und zweideutig. Noch weniger als mit dem von Wieseler angegebenen Erklärungsversuche für die befremdende Ausdrucksweise des Verfassers des ersten Evangeliums will uns der von Olshausen (Commentar II S. 544) angegebene Erklärungsgrund zusagen, nehmlich: „für gewöhnlich konnte eine „solche Bezeichnung nicht angewendet werden, da der wichtigere „Tag nicht nach dem unwichtigeren benannt werden durfte. Aber „hier ist die Ausdrucksweise deshalb ganz an der Stelle, weil die „παρασκευὴ durch den an ihr stattgehabten Tod Christi eine grö„ßere Dignität gewonnen hatte, als dem Sabbath zukam." Wie sehr setzt dieser Grund, für größere Dignität des in Rede stehenden Freitags, ein subtiles und viel später sich zeigendes kirchliches Bewußtsein voraus, das dem schlichten, einfachen Matthäus wenig paßt und überdies nicht mit einer Silbe des Textes angedeutet wird. Denn wollte Matthäus wirklich diesen Gedanken ausdrücken, dann mußte er sagen: τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἦν μετὰ τὴν τοῦ σταυρώματος Χριστοῦ (oder τοῦ θανάτου Χριστοῦ) ἡμέραν; sonst bliebe ja dennoch immer noch der παρασκευὴ nicht als Todestag Christi, sondern als παρασκευὴ eine größere Dignität.

Gehen wir zu der zweiten Stelle über Marc. 15, 42. Hier heißt es von dem Todestage Jesu: καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης, ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν πρὸς σάββατον, kommt Joseph von Arimathia mit der Bitte um den Leichnam. Die lectio recepta lautet: ὅ ἐστιν προσάββατον, sonst findet sich über diesen erklärenden Zusatz keine Diskrepanz der Codices, die seine Echtheit und sein Alterthum zu bezweifeln veranlassen könnte. Wir wollen auch mit de Wette und Fritzsche annehmen, daß προσάββατον die die richtige Lesart und πρὸς σάββατον aus dem Schreibfehler προσσάββατον entstanden sei. Warum fügt Marcus diese Erklärung hinzu? Wollte er seine Leser überhaupt nur belehren, was die παρασκευὴ nach jüdischem Sprachgebrauche sei, oder hatte er noch einen andern Zweck? Wir glauben das Letztere, denn es

müßte uns mit Recht hier eine Erklärung von παρασκευὴ — auffallen. Dieses Wort mußte ja sicherlich im hellenistischen Sprachgebrauche, als Bezeichnung unseres Freitags, viel bekannter sein, als die Ausdrücke Pascha, Azyma, erster Tag der Azyma, die (14, 1: 14, 12) völlig unerklärt bleiben. Setzt man dagegen mit Lücke (Commentar II, 622) und Andern voraus, daß παρασκευὴ, praeparatio, Rüsttag, sowohl den Tag vor einem größerem Festsabbath, als vor einem Wochensabbath bezeichnete, dann mußte Marcus sich des Zusatzes ὅ ἐστιν προσάββατον bedienen, um den Rüsttag zum Passahfeste oder die παρασκευὴ προεόρτιος (wenn wir uns dieses Ausdrucks nach Philo de vita contempl. p. 616 bedienen dürfen), welche ja schon am Donnerstag stattgefunden hatte, zu unterscheiden von der παρασκευὴ zum Wochensabbath. Namentlich ist es außer der Philonischen noch eine rabbinische Stelle Talmud Pesach c. 5. n. 1, in welcher der fünfte Wochentag die vespera Sabbathi als entweder dem Sabbath oder dem Feiertag vorhergehend erscheint. Es liegt also auch hier bei Marcus der Gedanke nahe, der Freitag, an welchem der Herr gelitten, an welchem Joseph seinen Leichnam von Pilatus erbittet, und der seinem ganzen chronologischen Zusammenhange zufolge der 15te Nisan, der erste Festtag (der außerpalästinensischen Juden) ist, war zwar für die Hierosolymitaner erst der 14te Nisan, also deren παρασκευὴ zum Feste, zugleich aber für beide Parteien die παρασκευὴ προσάββατον, der Freitag. Die Stelle gehört nur in sofern hier her, als sie die Unausführlichkeit der bisherigen harmonistischen Lösungsversuche verstärkt und gleichwohl unserer Grundanschauung nicht im entferntesten widerstreitet.

§. 9.

Johannes 19, 42.

Wir kommen jetzt zu einer Schriftstelle, auf welche in dem ganzen chronologischen Streite bisher ein sehr geringes Gewicht gelegt worden ist, und die doch, wenn auch der schwere Stein des Anstoßes für die Harmonisten der frühern Art, Joh. 18, 28,

sich gar nicht in den evangelischen Berichten fände, alle Bedenklichkeiten von Neuem aus sich allein hervorrufen müßte. Joseph von Arimathia mit seinen Freunden bestattet Jesu Leib in seinem nahe bei der Richtstätte gelegenen Garten und v. 42 motivirt die Wahl dieses nahen Ortes durch die Worte: διὰ τὴν παρασκευὴν τῶν Ἰουδαίων. Nun müssen die bisherigen Harmonisten Olshausen, Wieseler und A. m. bekanntlich zur Erklärung von Joh. 18, 28, die Hypothese zu Hülfe nehmen, daß dort nicht vom Genuß des eigentlichen Passahmahles, sondern von einer Chagigah die Rede sei, daß die Hierosolymitaner mit Christus und seinen Jüngern gleichzeitig bereits am Donnerstag Abend das Passahmahl genossen haben, daß mithin der Kreuzigungstag Jesu der 15te Nisan, der erste Festtag sei. An diesem Tage nun sehen wir die ganze jüdische Bevölkerung Jerusalems in einem recht werkeltägigen Treiben, dem sich auch Joseph von Arimathia und Nicodemus ungescheut hingeben. Nur gegen Abend dieses Tages tritt die Besorgniß ein, daß man wegen des strengen Gebots der Sabbathsfeier nicht mehr die nöthige Zeit zu Jesu Bestattung haben würde und man wählte deshalb gerne den nahen Ort. Wie sonderbar? Der ganze erste Feiertag des Passahfestes wird ungescheut durch mannigfache Thätigkeit entheiligt, aber beim Beginn des Wochensabbaths beginnt auf einmal die ängstlichste Scheu! Aber vielleicht hatten die Juden eine höhere Ehrfurcht vor dem letztern, als vor dem erstern? Auch dies ist ganz und gar nicht anzunehmen, da uns die klarsten Zeugnisse des jüdischen Alterthums den Beweis liefern, daß man das Gesetz über Enthaltung der Arbeit am Sabbath habe brechen dürfen, um des folgenden Passahs willen, ja daß ein Bewußtsein über das Erlaubtsein eines solchen Verfahrens sich sogar in der Regel: Pascha pellit Sabbathum *) aufs Unzweideutigste ausspricht, eine Regel die im Falle der Collision von Sabbaths- und Passahpflichten sich unbedingt für Erfüllung des letztern auf Kosten der erstern erklärt. Die etwaigen Zweifel darüber sind schon sehr frühe beseitigt (Mechilta 5, 1) und werden selbst nicht von jüdi-

*) Gem. Pesachim 33, 1: 66, 1.

schen Sekten genährt. Was wollen wir also mit unserer Stelle anfangen? Es bleibt uns nur eins übrig, nehmlich im völligen Einklange mit allen übrigen johanneischen Stellen anzunehmen, daß der Todestag Christi Freitag der 14te Nisan ist und daß die παρασκευὴ τῶν Ἰουδαίων hier im eigentlichsten Sinne steht, nicht als Bezeichnung des ganzen Tages, sondern als der Zeit unmittelbar vor Beginn des Sabbaths, in der alle am Sabbath unentbehrlichen Verrichtungen voraus besorgt werden mußten, die sich in diesem Falle verdoppeln mußten, da es die Vorbereitung zum Genusse des Passahlammes galt. Dagegen belehrt uns Tractat. Beza 2, 1, daß, wenn der Freitag ein Festtag war, es an ihm nicht erlaubt war, die Speisen zum Gebrauche des folgenden Sabbaths zu bereiten, sondern daß die Zubereitung derselben schon am Donnerstage geschehen mußte. Also aus unserer Stelle folgt, daß der Todestag des Herrn, der Freitag für die Hierosolymitaner, kein Festtag gewesen, weil Nicodemus, Joseph von Arimathia und wahrscheinlich ihre Dienerschaft sich mit dem Begräbniß Jesu beschäftigen, es war also ihr vierzehnter Nisan. Merkwürdig ist es, daß wir hier zu παρασκευὴ noch den Zusatz τῶν Ἰουδαίων finden, wir können uns nicht des Gedankens erwehren, daß damit keineswegs ein Gegensatz zu τῶν Ἑλλήνων oder Ῥωμαίων von Johannes beabsichtigt werde, da diese ja gar keine παρασκευὴ, die im Entfernten eine Verwechselung zugelassen hätte, kannten, sondern daß wir als Gegensatz vielmehr τῶν Γαλιλαίων hinzudenken müssen, indem wir unter den letztern zugleich alle diejenigen Israeliten mitverstehen, die von außerpalästinensischen Orten nach Jerusalem zum Feste gekommen waren, und in der Zählung des 14ten von den Juden differirten. Für die Jünger Jesu, für die Frauen aus seiner nähern Bekanntschaft, die mit zum Feste gekommen waren, war der Donnerstag die παρασκευὴ znm Feste gewesen, der Freitag ihr erster Festtag, der zwar von ihnen nicht für so heilig, als der folgende Tag, (μεγάλη ἡμέρα cf. §. 7) der Juden nnd Galiläern gemeinsam war, gehalten werden mochte, aber dennoch keineswegs durch widersabbathliche Handlungen entweiht werden durfte. Lesen wir Marcus 15, 42 bis 16, 1, so macht es ganz den Eindruck, daß die Frauen

Maria Josephi, Maria und Magdalena bei der Beerdigung des geliebten Meisters und Freundes als müßige Zuschauerinnen sich befinden, die nur sahen, wo der theure Leichnam geborgen worden sei (ἐθεώρουν ποῦ τέθειται), die, nachdem der folgende Tag, der Wochensabbath ihr zweiter Festtag, vorüber ist, sich am Sonntag früh (μιᾷ σαββάτων) mit Salben und Specereien versehen und bei seinem Grabe einfinden, um Jesu Leichnam die letzten ehrenden Liebesdienste zu erzeigen. Bei Lucas hingegen, der im Wesentlichen mit Marcus übereinstimmt, wird die Zeit von Jesu Begräbniß durch die, ein sinnlich anschauliches Bild gebenden, Worte: ἡμέρα παρασκευῆς καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν (d. h. es war Freitag und der Sabbath dunkelte schon heran) bezeichnet, aber von den Frauen heißt es, was streng genommen unsere Ansicht gefährden könnte, daß sie nicht bloß den Begräbnißgarten des Herrn sich angesehen, sondern nach ihrer Rückkehr in die Stadt (ὑποστρέψασαι 23, 56) ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα. Will man die letzten Worte hier dadurch übersetzen: „Sie bereiteten die Specereien und Gewürze zu", so würde das in Verbindung mit den gleichfolgenden τὸ μὲν σάββαταν ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν· τῇ δὲ κ. τ. λ. mit Recht vermuthen lassen, daß auch sie, was keineswegs unsere Meinung ist, den Freitag, der, nach unserer Ansicht, Jesu und ihr 15ter Nisan war, werkeltägig begangen hätten, wozu uns außer der eben genannten Stelle, nichts Anderes nöthigen würde. Nun bezeichnet Marcus dieses Geschäft der Frauen Maria, Magdalena, der Maria Jacobi und der Salome, als einen Einkauf der Gewürze (ἠγόρασαν ἀρώματα), der indeß bei diesem Referenten erst nach Ablauf des Sabbaths (διαγενομένου τοῦ σαββ.) geschieht, das ist also entweder am Sonnabend $\frac{15}{16}$. Nisan Abends nach Sonnenuntergang oder Sonntag in aller Frühe. Wir können uns das ἑτοιμάζειν sprachgemäß erklären facere ut aliquid in promtu sit, also was unser „besorgen" etwa sagt, und thun wir dies, so zwingt uns nichts, dabei an eine Uebertretung des Festsabbaths oder eine Entheiligung ihres ersten Feiertags (Freitag) von Seiten der Jesu befreundeten Frauen, denken zu müssen. Gewiß waren in dem so übervolkreichen, luxusreichen Jerusalem Orte genug vorhanden, an denen

man die nöthigen aromatischen Ingredienzien, die bei der Bestattung der Reichen gebraucht wurden, vorräthig fand. Wenn nun die Frauen bei der Rückkehr zur Stadt (Luc. 23, 56) einen solchen Ort noch aufsuchten, hier die nöthigen Substanzen bestellen ohne sie mitzunehmen, oder zu bezahlen, wenn diese noch desselben Tages von den hierosolymitanischen Verkäufern, die nicht, wie die Frauen, ihren ersten Feiertag, sondern erst die παρασκευὴ dazu hatten, präparirt wurden, so kann man die Thätigkeit der Frauen wohl füglich ein ἑτοιμάζειν ἀρώματα καὶ μύρα nennen, ohne deshalb Marcus und Lucas in Conflikt setzen zu müssen, oder eine Entweihung dieses ersten Feiertags durch die Frauen anzunehmen, da die strengste Interpretation des Sabbathsgesetzes weder die Bewegung innerhalb bestimmter Grenzen noch das Sprechen verbietet.

§. 10.

Luc. 24, 18.

Lucas 24, 13—24 finden wir die bekannte Erzählung, wie sich zweien von Jerusalem nach dem 60 Stadien von Jerusalem entfernten Orte Emmahus (v. 13) wandernden Jüngern, von denen einer Kleopas hieß, unerkannt der auferstandene Erlöser zugesellt, der ein Gespräch mit ihnen durch die Frage nach der Ursache ihrer Betrübniß eröffnet. Da entgegnet ihm Kleopas mit der Frage V. 18: Σὺ μόνος παροικεῖς ἐν Ἰερουσαλὴμ καὶ οὐκ ἔγνως τὰ γενόμενα ἐν αὐτῇ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις; Die Zeit dieser Wanderung ist durch Luc. 24, 1, cf. 24, 13, genau bestimmt, es ist (cf. v. 29) der späte Nachmittag des Auferstehungs-Sonntages (μία τῶν σαββάτων), das ist der 17te Nisan der außerpalästinensischen und galiläischen Israeliten, der 16te der Hierosolymitaner und Juden. Dies war für die erstern der erste Tag von den vier nicht festlichen Tagen die zwischen dem Festesanfang und seinem Ende lagen, für die letztern jedoch der zweite Festtag selbst, ihr Tag des Omer. Wir finden uns nun zu folgenden Fragen veranlaßt: Wie kommt es, daß Kleopas, der wie sein Genosse Jesum nicht erkannte, ihn dennoch gleich als

einen Fremdling bezeichnete? Antworten wir hierauf, daß Jesum die galiläische Mundart hier eben so, wie den Petrus in der Halle des hohenpriesterlichen Pallastes (Matth. 26, 73: Marc. 14, 70) kenntlich machte, so würden wir damit wenigstens keiner Stelle der heiligen Schrift widersprechen und die Wahrscheinlichkeit für uns haben, daß der Herr, der seine Jugendzeit in Galiläa verlebte, der während eines großen Theils der Zeit seiner öffentlichen Lehrthätigkeit eben daselbst verweilte, in seiner Rede auch die seinen Landsleuten eigenthümliche mundartige Färbung, worin uns auch das Eli Eli lama asabthani bestärkt, gezeigt habe. Dann erhielten wir aber als Resultat einer einfachen Schlußfolgerung das für unseren Zweck wichtige Zugeständniß, daß man einen aus Galiläa zum Feste gekommenen Israeliten πάροικος oder παροικῶν habe nennen können, daß mithin der Herr und seine sämmtlichen Jünger in Jerusalem zur Klasse der πάροικοι gehörten. Ehe wir auf die eigenthümliche Bedeutung dieses Ausdrucks im jüdisch-helleniſtischen Griechisch näher eingehen, bietet sich vom Standpunkte unserer chronologischen Gesammtanschauung noch eine Vermuthung dar, welche es erklärlich macht, warum der mit den Jüngern wandelnde Erlöser von einem derselben alsbald als πάροικος bezeichnet wird. Der Herr, wie die Jünger befinden sich auf dem Wege nach einem von Jerusalem 60 Stadien entfernten Orte. Eine solche Distanz überschreitet aber das für die Israeliten am Sabbath erlaubte Wegemaaß (Act. 1, 12 σαββάτου ὁδος) um das achtfache, so daß demnach alle diejenigen Israeliten, welche einen solchen Weg durchschreiten den Tag, an welchem es geschieht nicht als einen Sabbaths- oder Festtag ansehen können. Nun war der in Rede stehende Sonntag (μία τῶν σαββάτων) nach unserer Annahme der zweite Festtag aller Hierosolymitaner und nur für zum Feste gekommene außerpaläſtinensische Israeliten der erste ihrer vier nicht festlichen Tage. Also konnte, dies vorausgesetzt, den Jüngern, wenn sie an ihrem 17ten Nisan einen, das Maaß des Sabbathswegs überschreitenden, Reisegenossen antreffen, auch ohne daß er zu ihnen reden brauchte, nichts näher liegen, als die Voraussetzung, daß auch er

ihrer Zählungsweise der Festtage folge, also ein Auswärtiger sei*).

Betrachten wir nun das Wort παροικεῖν näher, so finden wir durch Vergleichung mit dem ihm entsprechenden althebräischen Ausdrücken, eine Bestätigung der eben ausgesprochenen Vermuthung. Die Grundbedeutung des παροικεῖν (im klassischen Griechisch „neben-bei-anwohnen", πάροικος ist ein „Anwohner, Nachbar") beschränkt sich in dem Sprachgebrauch der LXX. und der neutestamentlichen Schriftsteller dahin, daß παροικεῖν nur in der Fremde wohnen, fremd sein, παροικία den Aufenthalt in der Fremde πάροικος, den Gastfreund, Fremdling bezeichnet, nicht etwa den in der beiderseitigen Heimath daneben Wohnenden. Wahrscheinlich gingen die Israeliten von der Grundvorstellung aus, das heilige Land als Heimath (οἶκος) anzusehen, wo denn jeder, der ein Israelit und πάροικος ist, nothwendig sich in der Fremde befindet, Hebräer 11, 3: Act. 13, 17: 7, 6. 29: Ephes. 2, 19: 1 Petr. 2, 11. Für die Israeliten sind πάροικοι Volksgenossen, die nicht in Jerusalem und im eigentlichen Palästina ansässig und wohnhaft sind, ξένοι dagegen Nicht-Israeliten. Nun werden wir unten zu sehen Gelegenheit haben, daß der Sprachgebrauch des Talmud die verdoppelten Festtage bezeichnet als יוֹם שְׁנֵי הַגָּלוּת, das ist aber grade der hebräische Ausdruck für den Aufenthalt des Israeliten im Exil cf. Ezech. 33, 21: Jer. 24, 5: 28, 4: 29, 22. Die LXX. übersetzen in den angeführten Stellen durch αἰχμαλωσία, ἀποικία (2 Mal) und ἀποικισθέντες, und in der Stelle Esra 8, 35 בְּנֵי הַגּוֹלָה, d. i. die aus dem Exil zurückgekehrten Israeliten durch υἱοὶ τῆς παροικίας. Es hatte sich demnach der spätere Sprachgebrauch für πάροικος und seine Derivata entschieden, und da im ganzen N. T. ἀποικεῖν gar nicht vorkommt, so ist es die größte Wahrscheinlichkeit, daß in unserer Stelle, nach Analogie von Esra 8, 35 παροικεῖν ein בֶּן גּוֹלָה sein ist; versteht sich mit der Modifikation des Begriffs, daß dieser Aufenthalt außerhalb Palästinas nicht

*) Diese Folgerung gilt natürlich nur dann, wenn man den Tag des Omer als einen sabbathlichen ansahe in Bezug auf die Reisebeschränkung, worüber ich mir keine Entscheidung zutraue.

grade ein erzwungener, sondern auch ein freiwilliger sein kann. Wir wollen hierauf kein größeres Gewicht legen, als sich ziemt, gestehen aber, daß für uns das Zusammentreffen des Ausdruck im Lucas mit der Bezeichnung in Esra und im Talmud, die Wahrscheinlichkeit einer verdoppelten Feier der Festtage durch solche zum Feste gekommene πάροικοι nicht wenig gesteigert hat, da die πάροικοι unzweifelhaft in ihrer Heimath die Festtage verdoppelten. Wir wollen deshalb diese verdoppelten Festtage von nun an auch Festtage der Paröken nennen.

Hier ist zugleich der Ort, auf einen Umstand aufmerksam zu machen, der es mehr als wahrscheinlich macht, daß die hierosolymitanische Priesterschaft bei allem ihrem eifersüchtigen Halten auf Hegemonie in geistlich-kirchlichen Dingen, demnach sehr geneigt sein mußte, die Feier der Paröken-Festtage auch in Jerusalem, und namentlich am Passahfeste, zu gestatten.

Es war nämlich allgemein anerkannt, daß es unerlaubt sei, das Passahlamm irgend wo anders, als im Vorhofe der Priester und Israeliten zu schlachten, denn Deuter. 12, 14: 16, 5. 6 wurde von den Juden auf den eigentlichen heiligen Raum des Vorhofs der Priester und Israeliten bei dem Tempel zu Jerusalem bezogen. Wer es demnach wissentlich that, hatte den Tod verwirkt, wer unwissentlich, ein Sühnopfer cf. Maimonid. Korban Pesachim c. 1; dieser Vorhof wird ausdrücklich als der bezeichnet, wo man die übrigen Opfer schlachtete, cf. Pesachim 5, 5. 6. Betrachten wir diesen Raum näher. Der Vorhof der Israeliten war nach Reland antiq. I, 9, 3, der seine Angaben über die Dimensionen des Herodianischen Tempels, der zur Zeit des letzten Passahmahls Christi stand, aus der Mischna des Talmud entlehnt, 11 Ellen breit und 135 Ellen lang, er umfaßte also eine Fläche von 1485 Quadrat-Ellen. Nehmen wir nun auch an, daß man damals nicht mehr nach der althebräischen, sondern nach der größeren babylonisch-israelitischen Elle rechnete, die ungefähr $2\frac{1}{4}$ Fuß rheinländisch Maaß beträgt, so müssen wir dennoch einem jeden Israeliten, der mit seinem Passahlamme im Vorhofe erschien, zum Opfern und Ausweiden mindestens einen Flächenraum von einer Quadrat-Elle zugestehen. Der eigentliche Vorhof der Israeliten

hätte demnach auf ein Mal nur 1485 opfernde Israeliten gefaßt*). Nicht weniger als der Raum, war die Zeit zum Schlachten des Passahlammes beschränkt. Nach Reland S. 343 geschah das Schlachten post peractum sacrificium juge vespertinum, sed ante adolitum suffitum. Gem. Pesach. 58, 1. Da der Endtermin durch die eintretende Dunkelheit fixirt war, hatte man um Zeit zu gewinnen, das tägliche Abendopfer für den Passahtag früher erlaubt, sonst nur $3\frac{1}{2}$ Uhr, für den Passahtag um $2\frac{1}{2}$ Uhr Nachmittags nach unserer Zeitrechnung. Damit stimmt vollkommen, was Joseph. B. J. 7, 47 als die Zeit für das Schlachten der Passahlämmer angiebt: ἀπὸ ἐννάτης ὥρας μέχρι ἑνδεκάτης, d. h. zwischen 3—5 Uhr Nachmittags. Wie sehr es an Raum für die Opfernden gebrechen mußte, geht aus der unbezweifelten Einrichtung hervor, daß dieselben in drei Schaaren in den Vorhof gelassen wurden, während die erste schlachtete bei verschlossenen Thoren des Tempelhofes, stand die zweite Schaar im Antemurale (הֵיל), die dritte in Monte domus auf dem הַר־הַבַּיִת, oder dem profansten Theile des ganzen Tempelraums, der auch den Heiden zugänglich war, also zwischen den äußersten Umfassungs-Colonnaden und dem, den הֵיל absondernden, steinernen Gitter (Joseph. B. J. 5. 6: δρύφακτον λίθινον, γείσιον). Die Anordnung findet sich bezeichnet Pesachim c. 5 §. 10: Si exiret prima caterva et consisteret in monte domus (הַר־הַבַּיִת), secunda in antemurali הֵיל προτείχισμα), tertia vero loco suo (d. i. im Vorhof der Israeliten) stabat. Dieses dreimalige Schlachten der Lämmer in der Zeit von 3—5 Uhr mit in Anschlag gebracht, konnten an einem Tage, wenn die übrigen Voraussetzungen — richtig sind, nur 4455 Passahlämmer geschlachtet werden. Diese

*) Wir wollen nicht mehr als eine Quadrat-Elle zum Schlachten für den einzelnen Mann und sein Lamm nöthig halten, da wir aus dem Talmud (Mischna Pesachim 5 §. 9) wissen, daß zum Ausweiden der Lämmer an den Wänden eine Menge eiserner Haken angebracht waren, an denen man die Lämmer aufhing, wo aber, wie in der Mitte des Vorhofes, diese fehlten, da gebrauchte man dünne Stäbe, woran der Israelit das Lamm aufhing, indem er das eine Ende des Stabe auf seine eigene, das andere aber auf seines Vordermannes Schulter legt. Cf. Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte. Bonn 1843. S. 43.

Zahl steht in gar keinem Verhältnisse der Wahrscheinlichkeit, daß sie für den ungeheuren Zusammenfluß von Menschen zur Passahzeit in dem so stark bevölkerten Jerusalem zu den Opfermahlzeiten habe ausreichen können. Nach Reland S. 347: Joseph. bell. J. 6, 9. 3 durften zu einem Passahlamme nicht unter 10, und nicht über 20 Personen sein. Die obige Zahl würde also im günstigsten Falle nur eine Festbevölkerung von 89,100 Seelen repräsentiren. Nun erwähnt aber Josephus bell. J. 6, 9. 3, daß unter dem Kaiser Nero, der römische Prokurator Cestius dem Hohenpriester befohlen habe, die Volkszahl der Israeliten zu ermitteln. Dieser habe durch die Priester alle Passahlämmer zählen lassen und eine Summe von 256,700 Opfermahlzeiten ermittelt, was nach Josephus auf eine Bevölkerung von 2,700,000 reiner Israeliten, die in Jerusalem versammelt gewesen wären, schließen lasse, wenn man auch nur je 10 auf eine Mahlzeit rechne. Ungeachtet dieser günstigen Annahme wird unsere Seelenzahl noch um das 30fache übertroffen, die Zahl der Passahlämmer aber gar um das 57fache. Nun wollen wir auch die Zahl des Josephus in soweit ermäßigen, daß wir zwischen ihr und der von Tacitus Hist. V, 13 auf 600,000 Seelen angegebenen Bevölkerung Jerusalems beim Feste die Mitte nehmen, so erhielten wir demnach 2,100,000 Israeliten und ein Bedürfniß von 105,000 Passahlämmer, was das 23fache des obigen Resultats ergäbe. Ja dehnen wir die Annahmen so günstig als nur möglich, und setzen voraus, daß man außer dem Vorhofe der Israeliten auch die Vorhöfe der Priester und der Weiber benutzt habe, gewiß die äußerste Möglichkeit in räumlicher Beziehung, da man sicherlich innerhalb der Umfassungsmauern dieser drei Höfe blieb, da nur diese in ihrer Gesammtheit allein, ausschließlich קֹדֶשׁ waren, so sind nur drei Fälle möglich. Entweder man gestattete das Opfern des Passahlammes außer dem Vorhofe der Israeliten, auch im Vorhofe der Weiber oder im Vorhofe der Priester oder im Vorhofe der Priester und Weiber. Das erste ist nicht leicht annehmbar, da der Vorhof der Weiber für חוּל, d. i. locus minus sanctus galt. Reland S. 74. Das zweite ist eher wahrscheinlich, weil der Vorhof der Priester und Israeliten unter dem Ausdrucke עֲזָרָה

κατ' ἐξοχήν zusammengefaßt werden und קֹדֶשׁ im eigentlichen Sinne sind, ja auch nicht, wie der Vorhof der Weiber, von dem der Israeliten durch eine Mauer geschieden ren, in der es der Thore bedurfte, sondern in ein und demselben Gesammtraume der Vorhof der Priester, auf welchem das eigentliche Tempelgebäude stand, nur durch einen 2½ Elle höheren Boden, zu welchem vier Stufen hinaufführten, vom Vorhofe der Israeliten getrennt war. Dazu kommt, daß ein Betreten des Priesterhofes am Passahtage um so eher denkbar ist, weil an diesem Tage jeder levitisch reine Israelit durch das eigene Schlachten des Lammes als Priester fungirte (Philo de vita Mosis p. 686). Das dritte endlich wäre die ausschweifendste und desperateste Annahme, die die Schwierigkeiten der beiden ersten gegen sich hätte. Gelingt es uns also, für diese dritte Annahme die Unmöglichkeit des Schlachtens der Passahlämmer an einem Tage nachzuweisen, so würde die eintägige Passahfeier zur Zeit Christi überhaupt einen starken Stoß erleiden.

Nun betrug der Flächenraum des Vorhofs der Weiber, der 135 Ellen lang, 135 Ellen breit war, 18,225 Quadrat-Ellen. Hievon gingen ab die vier Zimmer in den Ecken, die zur Aufnahme von Holz, Wein, Oel für die Aussätzigen, für die Nasiräer bestimmt waren, von denen jedes 40 Ellen lang, 30 Ellen breit war, oder 4800 Quadrat-Ellen. Der von den Opfernden möglicherweise zu betretende Flächenraum des Weibervorhofs beträgt also 13,425 Quadrat-Ellen. Das Atrium der Israeliten betrug 1485. Das der Priester enthielt nach Abzug des Tempels mit 7450, des Brandaltars mit 1984 Quadrat-Ellen (da seine Breite 135, seine Länge 165 Ellen betrug), einen Flächenraum von 12,841 Quadrat-Ellen. Alle drei Räume also, der Vorhof der Priester, der Israeliten und der Weiber bildeten einen Flächenraum von 27,751 Quadrat-Ellen. Hierbei wollen wir nun die große Zahl von Priestern, die das Blut der Opferthiere in goldenen und silbernen Schalen, in Reihen gestellt, nach dem Altar reichten und dort ausgossen, desgleichen die Opfertheile verbrannten, gar nicht in Anschlag bringen, um für jede Quadrat-Elle einen opfernden Israeliten rechnen zu können. Es konnten

also im günstigen Falle ein jedes Mal 27,751 oder bei der dreimaligen Wiederholung für ganz Israel an einem Tage 83,253 Passahlämmer geschlachtet worden. Diese Zahl bleibt aber hinter dem S. 73 mäßig bestimmten Bedürfniß noch um 21,747 Lämmer zurück.

Nehmen wir dagegen den Raum des Vorhofes der Israeliten und der Priester als erlaubt, und statuiren ein zweitägiges Schlachten in der Abendstunde von 3—5 Uhr mit allen übrigen Annahmen, dann ließen sich, 20 Gäste zu einer Opfermahlzeit gerechnet, ohne alle Ueberspanntheit die Befriedigung von 1,719,120 Israeliten mit Passahlämmern möglich denken.

Möge nun dem Leser dieser Calkul auch gewagt erscheinen, wir selbst müssen gestehen, daß, die Richtigkeit der Angaben über die Dimensionen des herodianischen Tempels, die wir dem Antiquitt. Relands entnommen haben, vorausgesetzt, eine Befriedigung des Bedürfnisses an Passahlämmern für eine 1½ Millionen betragende israelitische Bevölkerung durch das Schlachten derselben an einem Tage für uns in das Reich des Undenkbaren fällt. —

B. Belege aus den Kirchenvätern und aus dem Talmud.

§. 11.

Indem wir uns zu einer neuen Gattung von Belegen für unsere oben aufgestellte chronologische Anschauung wenden, verwahren wir uns hier, wie bei den biblischen Belegen, gegen die Meinung, als fänden wir in den jetzt zu erörternden Stellen einiger Kirchenväter direkte Beweise für die Feier der Paröken-Festtage zu Jerusalem, sondern wir sind nur bemüht zu zeigen, wie einestheils derselbe chronologische Widerspruch sich durch diese Zeugnisse hindurchzieht, der sich in den evangelischen Berichten findet, anderntheils aber dieselben Sachverhältnisse durchschimmern, welche wir in §. 4 erörtert haben, und daß durch ihre Annahme auch hier die Widersprüche sich lösen. Wir sind sogar der Ueberzeugung, daß es bei den zahlreichen, gründlichen, gelehrten Untersuchungen über diesen Punkt, die das theologische Publikum seit

fast 200 Jahren beschäftigt haben, fast an das Unglaubliche grenzen würde, wollten wir annehmen, daß eine Stelle die einen direkten, deutlichen Beweis für unsere Ansicht enthielte, so fleißigen Forschungen entgangen sein sollte, von Männern deren patristische und talmudische Belesenheit der unsrigen unendlich überlegen ist.

Ohne uns auf die Erörterung der schwierigen und dunklen Frage nach dem Gegenstande der ältesten Osterstreitigkeiten in der christlichen Kirche einzulassen, wenden wir uns zu der schon viel besprochenen Stelle bei Eusebius h. ecc. lib. V, 24. Hier sagt Polykrates in seinem Briefe an den römischen Bischof Victor, von den Aposteln Philippus und Johannes, von des letztern Schüler Polycarpus und noch vielen der kleinasiatischen Kirchenlehrer: οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον. Aus dem vorhergehenden cap. 23 folgt, daß wir das τηρεῖν so verstehen müssen, daß die genannten Personen, wie alle kleinasiatischen Kirchen, den 14ten Monatstag (Nisan) als das Fest des Erlösungs-Passah beobachtet und an ihm das Fasten beendiget haben, auf welchen Wochentag er auch fallen möchte, wogegen die übrigen Kirchen das Fasten am Auferstehungstage des Herrn am Sonntag nach dem 14ten beendigten. Polykrates beruft sich auf Johannes, der den Todestag des Herrn am 14ten Nisan begangen habe, denn es ist unzweifelhaft der Ausdruck σωτήριον πάσχα von dem Todestage zu verstehen gleich der sonst wohl vorkommenden Bezeichnung σταυρώσιμον πάσχα. Demnach wäre die von Johannes ausgehende Tradition durchaus nicht im Widerspruche mit seinem Evangelium, in welchem ja auch der Tag der Kreuzigung Christi als Freitag der 14te Nisan sich bezeichnet findet. Mit dieser Ansicht von den chronologischen Verhältnissen der letzten Tage, welche der Herr in Gemeinschaft mit den Seinen auf Erden zubrachte, stimmt vollkommen die Stelle des Chronicon Paschale l. c., wo von Clemens Alexandrinus (c. 216) behauptet wird, der Herr habe in den früheren Jahren das Passah, wie die Juden, am 14ten Nisan genossen, in seinem Todesjahre aber (ἐπεὶ δὲ ἐκήρυξεν αὐτὸς ὢν τὸ πάσχα ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ ὡς πρόβατον

κ. τ. λ. τῇ ιγ'), da habe er seine Jünger „das Bild dieses Geheimnisses am 13ten gelehrt", daß heißt doch wohl nicht anderes, als, am 13ten Nisan habe der Herr das letzte Passahmahl mit seinen Jüngern gefeiert und (τοῦ τύπου τὸ μυστήριον) das heilige Abendmahl, den Typus seines geheimnißvollen Opfertodes, eingesetzt. — Polycrates und Clemens Alex. bezeichnen also beide den Todestag Christi als einen 14ten Nisan. Ihren Behauptungen gegenüber stehen zwei andere Aeußerungen der Kirchenväter, die sich für den 15ten Nisan entscheiden, indem so das Verhältniß der Synoptiker zu Johannes in Betreff unserer chronologischen Frage, sich auch in den patristischen Aussagen wiederspiegelt. Die erstere findet sich im Chronic. Paschale (edidit du Fresne p. 6), hier hält Claudius Apollinaris den Kleinasiaten, seinen Gegnern in den Osterstreitigkeiten, folgendes vor: Λέγουσι, ὅτι τῇ ιδ' τὸ πρόβατον μετὰ τῶν μαθητῶν ἔφαγεν ὁ κύριος, τῇ δὲ μεγάλῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων αὐτὸς ἔπαθεν. καὶ διηγοῦνται Ματθαῖον οὕτω λέγειν. Seine Gegner behaupteten also, daß der Herr am 14ten Nisan das Passahmahl genossen habe und am 15ten dem großen Festtage sein Leben dahin gab. Die ausdrückliche Berufung auf Matthäus ist besonders interessant, er steht natürlich zugleich als Repräsentant der zwei andern Synoptiker und wird genannt wegen seiner apostolischen Würde. Bezeichnend ist auch die Folgerung, welche Claudius Apollinaris aus dieser Behauptung zieht: ὅθεν ἀσυμφώνως τε νόμῳ ἡ νόησις αὐτῶν.

Den Widerspruch einer solchen Meinung mit dem νόμος, d. i. den mosaischen Schriften, will es uns nicht gelingen zu entdecken, man müßte denn an das Verbot einer Hinrichtung — am Passahtage denken, das direct sich keineswegs im Pentateuch ausgesprochen findet. Deutlich ist aber die zweite Folgerung des Claudius: καὶ στασιάζειν δοκεῖ κατ' αὐτοὺς τὰ εὐαγγέλια. Wenn ihre Annahme richtig ist, dann findet sich eine Parteinahme zwischen den einzelnen Evangelien. Dem Claudius Apollinaris mußte also die johanneische Darstellung überzeugend scheinen und er wird gleich unsern modernen Harmonisten, von der Furcht vor einem Widerspruche zwischen den evangelischen Berichterstattern bewogen, den in den Synoptikern deutlich bezeichneten 15ten Nisan

als Todestag des Herrn hinweg zu interpretiren. So alt (circ. 170 p. Chr.) ist demnach das Bewußtsein eines möglichen Widerspruchs der Evangelien über unsern chronologischen Streitpunkt.

Die zweite, für die synoptische Auffassung sprechende Stelle findet sich bei Epiphanius haeres. 70 §. XI, sie wird von Neander K. G. B. I S. 345 erwähnt und nach unserer Meinung von dem ehrwürdigen Verfasser mißdeutet. Sie lautet: ὅταν ἐκεῖνοι εὐωχῶνται ὑμεῖς νηστεύοντες ὑπὲρ αὐτῶν πενθεῖτε, ὅτι ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἑορτῆς τὸν χρίστον ἐσταύρωσαν, καὶ ὅταν αὐτοὶ πενθῶσι, τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν, ὑμεῖς εὐωχεῖσθε. Wir übersetzen die Stelle: „Wenn Jene (die Juden) schmausen" (d. h. die Chagiga fröhlich begehen, am 15ten Nisan), „dann „fastet ihr und trauert statt ihrer" (d. h. die es eigentlich sollten), „daß sie am Tage des Festes Christum gekreuzigt haben, und wenn „sie trauern, indem sie ungesäuertes Brot essen mit bittern Kräu„tern" (das geht auf die 7tägige Azyma), „denn schmaust ihr" (d. h. seid ihr fröhlich, denn der Auferstehungstag fällt ja in die Azyma). Es ist hier offenbar eine doppelte Antithese, einmal sind die Christen an demselben Tage (zur selben Zeit) in Trauer, wann die Juden fröhlich sind, und dann sind die Christen fröhlich, wann die Juden trauern, natürlich beides nur von religiösen Freuden- und Trauerfesten verstanden. Das erste gilt am 15ten Nisan, dem letzten Fasttag für die Christen, wo sie gleich den Jüngern über den verlorenen Herrn und Meister trauern, für die Juden aber der Festtag ἑορτή das Passah, wo sie mit Freuden (שִׂמְחָה, Freude ist ausdrückliches Requisit der hohen Feste Deuteron. 27, 7) die Chagiga verzehren; das zweite gilt am 16ten Nisan, dem zweiten Tage der ungesäuerten Brote, die ἐν πικρίσιν genossen wurden, was nach Deuteron. 16, 3 „Brod des Elendes" sein soll, weil Israel „mit Furcht aus Aegyptenland zog", für die Christen aber ist der 16te Nisan der Auferstehungstag des Herrn und deswegen der größte Freudentag. Die von Neander gegebene Erklärung will uns darum nicht statthaft scheinen, weil, wenn τὰ ἄζυμα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν von dem Passahmahle der Juden gelten sollte, unmöglich gesagt werden könnte, daß die Christen (ὑμεῖς) an demselben Tage Freudenmahle halten, der 14te

Nisan ist für beide Parteien ein Tag ernster und trauriger Erinnerung. Dann würde dieser Sinn auch viel ungezwungener ausgedrückt worden sein durch: τὸ πάσχα ἐσθίοντες ἐν πικρίσιν. Dazu aber gab es gar keinen christlichen Gegensatz. Das Wichtigste indeß für unsere Untersuchung ist, die Bezeichnung des Todestages Christi als ἡμέρα τῆς ἑορτῆς, ein Ausdruck, unter dem man nur den 15ten Nisan verstehen kann. חַג, ἑορτή heißt der Tag nach dem Passahmale, der 15te Nisan (Num. 28, 17), der auch ausführlicher חַג הַמַּצּוֹת, Fest der ungesäuerten Brote genannt wird (Levit. 23, 6). Diese Bedeutung gilt noch heutiges Tages bei den Juden und im Talmud Rosch haschanah 4, 1 heißt es ausdrücklich: „der 15te Nisan ist das Fest."

Fassen wir Alles oben angeführte zusammen, so zeigen sich zwei Stellen aus den ältesten christlichen Kirchenschriftstellern, die den Todestag des Herrn als einen 14ten Nisan, zwei die ihn als einen 15ten Nisan bezeichnen. Was liegt hier näher, als dieselbe Erklärung anzuwenden, welche wir oben §. 4 ausgeführt haben, daß nämlich der Todestag des Herrn wirklich nach der einen (der parökisch-galliläischen) Zählungsweise ein 15ter, nach der andern (der jüdisch-hierosolymitanischen) ein 14ter Nisan war.

§. 12.

Jüdische Tradition und Talmud.

Wir fügen um die Gewohnheit der Verdoppelung der Festtage in früherer Zeit auch durch die älteren jüdischen Traditionen zu belegen, einige Stellen des Talmud hinzu:

1. Gem. Eruvin f. 39. b.
2. - Pesachim f. 52. a.
3. - Beza f. 5. a.

In den beiden ersten Stellen werden erwähnt die beiden Festtage der in andere Länder ausgewanderten (שני ימים טובים של גליות), in der dritten Stelle heißt es, daß die beiden Neujahrstage gleich den andern doppelten Festtagen der Ausgewanderten zu betrachten seien, daß aber einer von beiden nur ein gemeiner Wochentag sei, ja man half sich

aus aller Verlegenheit auch dadurch, das zweitägige Neujahrsfest als einen langen Tag anzusehen. Wir erwähnen dies vorzugsweise deshalb, um die von uns supponirte Denkweise der jerusalemischen Priesterschaft in Betreff der Doppelfeier der Festtage mit einer Analogie zu versehen.

Die Rabbinen sprechen auch von einer doppelten Chagigah am 14ten und 15ten Nisan. Doch findet hierbei ein merkwürdiger Unterschied statt. Am 14ten Nisan nehmlich, der eigentlich nicht zum Feste gehörte, durften außer den als Vorbereitungen für das folgende Fest nöthigen Arbeiten, einen Theil des Tages über auch noch andere Geschäfte besorgt worden. Nun arbeiteten die Einwohner Judäas an diesem Tage wirklich bis zur Mittagszeit, wo der Rüsttag des Passahfestes (ערב פסח) begann. Die Galiläer aber durften sich dieses nicht erlauben, sondern an dem ganzen 14ten wurde hier kein Geschäft mehr vorgenommen (Mischna Pesach c. 4 und 5). Hierzu kommt die sonderbare Behauptung Gem. Hieros. Chagig. 3, 7, daß der Vortag des Passah eben so heilig wie das Fest selbst gewesen sei. Wie will man sich Beides erklären? Uns scheint es einleuchtend, daß die hierosolymitanische Priesterpartei sich das Bewußtsein stets bewahrte, im Besitz der rechten Zählungsweise zu sein, und deshalb sich selbst und den Juden die Arbeit am 14ten Nisan erlaubte, wenigstens während der größern Hälfte des Tages, die Galiläer hingegen, welche entschieden hier als Paröken angesehen werden, konnten Zweifel hegen, ob ihr 14ter nicht bereits anderswo, namentlich in Jerusalem, der 15te Nisan sei, und mußten sich deshalb der Arbeit streng enthalten. Uebrigens war die herrschende Priesterpartei in ihrer theokratischen Ueberlegenheit doch so herablassend, den Vortag des Passah für eben so heilig, wie das Fest selbst, zu erklären (wenn sie selbst auch darum nicht ihn durch Arbeitslosigkeit begingen), um das skrupulöse Gewissen ihrer auswärtigen Judäischen Volksgenossen, der Galiläer und anderer Paröken, zu schonen.

Hierher gehört auch noch ein Umstand, welcher unserer Meinung nicht ungünstig scheint. Es findet sich in dem Verzeichnisse der für jeden Sabbath und Festtag das ganze Jahr hindurch bestimmten Paraschen und Haphtharen:

1) eine Haphth. für den 1sten Tag des Passah Josua 5, 2,
= = für den 2ten = = = 2. Reg. 23, 1,
= = für den 8ten = = = Jesaias 18, 52,
2) = = für den 1sten = = Pfingstfestes Esra 1, 1,
= = für den 2ten = = = Hab. 2, 10,
3) = = für den 1sten = = Laubhüttenfestes Zach. 14, 1,
= = für den 2ten = = = 1. Reg. 8, 2,
= = für den 8ten = = = 1. Reg. 8, 54.

Die Haphthare für den 2ten Passah- und Laubhüttenfesttag kann nur für den verdoppelten 1sten Festtag gemeint sein, da sich in beiden Fällen noch ein achter Tag des Festes findet, desgleichen der 2te Tag des sonst eintägigen Pfingstfestes. Nun könnte man allerdings einwenden, daß die Paraschen- und Haphtharen-Eintheilung der Thorah und Nebiim viel zu jung sei, um einen Schluß auf die Zeiten Christi daraus zu erlauben. Dem scheint uns jedoch in der That nicht also. Nach Relands antiquitt. S. 217 findet das sabbathliche Vorlesen bestimmter alttestamentlicher Abschnitte in den Synagogen entweder seit dem Exil oder seit den Zeiten der Hasmonäer statt, in der Gegenwart ist die Frage über das Alter der Haphtharen keineswegs als entschieden zu betrachten, die Stelle Act. 13, 15 macht es wahrscheinlich, daß sie zu Christi Zeiten bestanden, die Stelle Luc. 4, 17. 18. 19 kann sehr wohl von der 50sten Haphthare verstanden werden. Ueberdies ist es ein eigenes Zusammentreffen, daß zwischen den letzten Worten Christi, die er an seine Jünger richtete und dem Inhalte der 25sten Haphthare, nach unserer Berechnung*) einer derjenigen, welche dem, dem Tode des Herrn kurz vorhergegangenen, Sab-

*) Wie halten das regelmäßige jüdische Gemeinjahr 3786, welches nach Dionysischer Zählungsweise im Herbste 25 p. Chr. begann, und im Herbste 26 p. Chr. endigte, für das Todesjahr des Erlösers, so daß, da unsere Aera vulgaris wenigstens 6 Jahre zu wenig zählt, der Herr bei seinem Leiden im 33sten Lebensjahre sich befand. In diesem Jahren entsprach der 14te Nisan dem 22sten März und war ein Freitag. Die Haphtharen zählte man vom Sabbathum magnum an, d. i. dem ersten Sabbath nach dem Laubhüttenfeste (Reland S. 117), in unserem Falle der 17te Tischri des Jahres 3786 = Sonnabend den 29sten September 25 p. Chr. Die 25ste Haphthare aber traf auf den 8ten Nisan, Sonnabend den 18ten März, 26 p. Chr.

bath angehört, große Uebereinstimmung herrscht. Die Haphthare des erwähnten Sabbaths ist nehmlich Jeremia 7, 11 bis 8, 14, wobei wir den genaueren Anfangs- und Endpunkt als um wenige Verse variabel annehmen.

In diesem prophetischen Abschnitte finden sich aber drei ganz entschiedene Parallelen zu den Thaten und Worten des Heilandes während seines letzten Aufenthalts zu Jerusalem. Man vergleiche Matth. 22, 13: Marc. 11, 17: Luc. 19, 46, in welchen Stellen der Herr den Tempel als ein durch sündige Entweihung zur Mördergrube gewordenen Stätte bezeichnet (ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον λῃστῶν) mit Jeremia 7, 11, wo die LXX. übersetzen: μὴ σπήλαιον λῃστῶν ὁ οἶκός μου, οὗ ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτῷ ἐκεῖ ἐνώπιον ὑμῶν. Ferner wie ist die Matth. 21, 18—22: Marc. 11, 12—14 erzählte symbolische Handlung Christi, die Verfluchung des Feigenbaums ohne Frucht, erst recht verständlich, wenn man Jerem. 8, 13 und 11, 16 vergleichet! οὐκ ἔστι σταφυλὴ ἐν ταῖς ἀμπέλοις, καὶ οὐκ ἔστι σῦκα ἐν ταῖς συκαῖς, καὶ τὰ φύλλα κατερρύηκεν. Endlich findet sich in den Strafreden des Herrn gegen die falschen Schriftgelehrten bei Matth. 23, 1—39: Marc. 12, 38—40: Luc. 20, 45—47 eine sehr große Aehnlichkeit mit dem, was wir bei Jeremias 8, 8. 9 ausgesprochen finden.

Wir scheiden von dem geneigten Leser mit dem Worte eines vom Geiste wahrhaft gesalbten, hochverehrten Schriftforschers, der mit seiner Ansicht von der im Vorstehenden behandelten Streitfrage ganz nahe an unsere eigene heranstreift*). „An demselbe Tage, „wo die das Volk repräsentirende Mehrzahl, wo das pharisäische „Israel sein Osterlamm aß, wird der Herr gekreuzigt. Aber sie „kreuzigen ihn erst, und dann gehen sie hin in falscher Meinung, „zur unrichtigen verspäteten Zeit, ihr Ostern zu essen, als die

*) „Die Reden des Herrn Jesu" von Rudolph Stier, 2te Auflage, Vter Theil, S. 106, wie wir uns zu der Ansicht: „daß in der Tagesrechnung damals, wie ja sonst in manchen Dingen, auch eine Spaltung oder Unordnung bei den Juden eingerissen war" stellen, giebt §. 4 (S. 33—43) an.

„mit dem Blute des Sohnes Gottes Verunreinigten! Das be„deutet sehr klar: das Vorbild ist jetzt schon abgethan. Der „Herr aber verklärt für sein neues Israel das bleibende Vor„bild in der mit seinem richtigen Passahmahl verbundenen Stif„tung des Sakramentes, so daß nun unsere Abendmahlstiftung „höchst entsprechend wieder als eine Vorausnahme des Geschehenen „dasteht, grade wie Mosis erstes Passah vor dem wirklichen Aus„zuge, der wirklichen Verheißung und Erlösung." — Ja, die himmlische Weisheit (Matth. 11, 19), die sich mußte meistern lassen von pharisäischer und sadduzäischer Afterweisheit, der Mensch gewordene ewige Sohn Gottes behält auch in diesem Dinge, wie in allem recht, denn er ist Gott, und Gott muß doch recht behalten gegen allen Wahn und alle Bosheit der Gottlosen (Jerem. 18, 25), wie im Großen und Ganzen, so im Kleinen und Einzelnen. Ihm, vor dem es nichts Großes giebt, das ohne ihn groß wäre, und nichts Kleines giebt, zu dem er sich nicht herabließe in seiner Erbarmung, oder das er nicht benutzen könnte zu großer Wirkung, hat es auch in diesem Punkte „gebühret" und geziemet alle Gerechtigkeit des alten Gesetzes zu erfüllen (Matth. 3, 15: 5, 17).

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

BS2421.4 .S48
Der Tag des letzen Passahmahles Jesu
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00058 3783